



مملكة عُمان
وزارة التراث القومي والثقافة

كتاب
معجم الميراث

تأليف
العلامة الشيخ
عبد المزيق بن إبراهيم الشيبني المصري

الجزء الأول

١٩٨٦ - ١٤٠٧ هـ

اهداءات ١٩٩٨

وزارة التراث القومي والثقافة

سلطنة عمان



سلطنة عُمان
وزارة التراث القومي والثقافة

كتاب معجم الميراث

تأليف
العلامة الشيخ عبد العزيز بن إبراهيم الثميني المصعبي

الجزء الاول

١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

في التعريف بمؤلف الكتاب

هو الشيخ عبد العزيز بن الحاج بن ابراهيم الثميني يلقب بضياء الدين ولد في يسجن بجنوب الجزائر عام ١١٣٠ هجرية كان أحد أقطاب علماء الاباضية وإليه انتهت رئاسة العلم نادرة زمانه في الذكاء حديد القلب يقظ الفكرة صبوراً على النوائب •

له مؤلفات منها هذا الكتاب الثمين معالم الدين في الفلسفة وأصول الدين •

ومنها النيل وشفاء العليل شرحه القطب محمد بن يوسف اطفيش

ومنها التكميل لما اخل به كتاب النيك •

ومنها الورد البسام في رياض الاحكام نظمه العلامة الاغبري العماني الذي تم نشره على نفقة وزارة التراث القومي والثقافة بعمان ومنها التاج مختصر منهج الطالبين الذي أنمت وزارة التراث القومي والثقافة بعمان طبعه على نفقة صاحب الجلالة السلطان قابوس المعظم •

ومنها المصباح مختصر أبي مسألة •

ومنها النور شرح فونية أبي نصر في التوحيد •

ومنها الاسرار النورانية شرح قصيدة أبي نصر في الصلاة •

ومنها التاج في حقوق الأزواج •

— ١٠ —

- ومنها مختصر شرح مسند الربيع بن حبيب العماني المحدث الامام .
- ومنها تعاظم الموجين شرح مرج البحرين في الفلسفة وخصاله ،
- وأوصافه الحميدة تعجز عن وصفها الأقلام وتكل عن ادراكها الافهام .

توفي رضى الله عنه عام ١٢٢٠ هجرية ودفن في بلاده بنى يسجن
وزرت قبره عام ١٣٩١ هجرية ورأيت بجواره دفن القطب محمد بن يوسف
اطفيش شارح النيل رضى الله عنهما .

كتبه سالم بن حمد بن سليمان بن حميد الحارثي .

في (٢٢ ذى القعدة سنة ١٤٠٢ هـ الموافق ١٩٨٢ م) .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب معالم الدين

تصنيف الشيخ العالم العلامة • وحيد عصره ، وفريد دهره ، شيخ الاسلام والمسلمين ، فضل الملة والدين ، صدر الأفاضل والأماجد ، الشيخ عبد العزيز المصعبى اليسجنى ، نفعنا الله ببركاته ، آمين •

الحمد لله ، العلى شأنه ، الجلى برهانه ، العظيم سلطانه ، العميم إحسانه ، الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلن بكمال قدرته ، وجعل الأمر ينزل بينهم ببائع حكمته ، وشرح صدور العلماء الراسخين لفهم معالم دينه وفتح للحكماء الماهرين أقفال الرموز الدالة على توحيده ، وأوضح الأوليائه السبل الموصلة الى معرفة كمال جلاله ، ومنح الأصفياؤه الهداية والكشف عن حضرة عظمته وحقيقة جماله ، وذلك أنه أكرم بنى آدم بالعقل الغريزى ، والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكير فى مخلوقاته والتدبر فى مصنوعات ، ليوصلهم ذلك الى أن لهذا العالم صانعا قديما حيا قيوما ، حكيما واحدا فردا صمدا ، منزها عن الأشباه ، والأمثال ، متصفا بصفات العظمة والجلال ، مبرء عن شوائب النقص ، جامعا لجهات الكمال ، عليما بجميع المعلومات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، قديرا على جميع الممكنات ، مريدا لجميع الكائنات • منفردا بمتقنات الأفعال ، وبآحسن الأسماء متوحدا بالقدم والبقاء •

قاضيا على ما سواه بالحدوث والفناء ، يحيى ويميت ، ويبدى ويبيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، له الخلق والأمر ، وهو الفعال لما يريد ، الذى بعث الأنبياء والرسل ، وأنزل الكتب وأوضح السبل ، وأيد المرسلين تفضلا منه بالمعجزات الظاهرة ، والآيات البينة الباهرة ، تصديقا لدعواهم ، وتأييدا لقواهم ، فأقام لهم على المكلفين الحجة ، وأنار بهم بلطفه المحجة ، فبلغوا الخلق أحكامه ، وأتموا للحق ميزانه فبشروا بوعده ، وانذروا بوعيده ، ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم نورا ، وأشرفهم نسبا ، وأكرمهم حسبا ، وأقومهم دينا ، وأقواهم يقينا ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأسدهم قبلة ، وأشدهم عصمة ، وأكثرهم حكمة ، وأعزهم نصره ، سيد البشر المبعوث الى الأسود والأحمر • أبى القاسم محمد بن عبد الله المنعوت بالنعوت الواضحة ، المنصور بالبراهين اللائحة وأنزل معه كتابا عربيا مبينا ، وأكمل لعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينها •

ولما توفاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم •

فأقام قواعد الدين ومهد ، ورفع مبائيه وشيد ، وتبع من بعده سيرته واقتفى أثره ، والترم وتيرته ، فجبروا عتاة الجبابرة • وكسروا أعناق الأكاسرة • حتى أضاعوا بدينه الآفاق ، وأشرقت بذلك كل الاشراق ، وزينوا المشارق والمغرب بالمعارف وحسن محاسن الأفعال ومكارم الأخلاق ، صلى الله عليه وسلم ما طلع نجم وهوى ، وما أقام ملك فى السماء ، وفى الأرض انسان ثوى ، وعلى آله نجوم الهدى ، وأصحابه المصاييح الذين بهم يقتدى •

يُعد : فان كمال كل نوع انما هو بحصول صفاته الخاصة به .
وبصدور آثاره عن اكتسابه من ذات نفسه ، وحسب زيادة ذلك ونقصانه .

يفضل بعض أفرادها بعضا الى أن يعد منهم ألف بواحد ، بل حتى
يعد أحدهما سماء والآخر أرضا .

إن كان للخيرات فاقدا ، والانسان مشاركا لسائر الأجسام في
الحصول في الحيز والفضاء ، وللنبات والتغذي ، والنشوء والنشاء .

وللحيوانات العجم في الحياة بالارطوبة والانفاس وفي الحركات
بالارادة والاحساس .

وانما يمتاز بما أعطى من القوة النطقية وبما يتبعها من العقل والعلوم
الضرورية .

فاذن كماله بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات .

والعلوم متشعبة متكثرة ، واحاطة بجملتها متعسرة ، أو متعذرة ،
فلذلك افترق أهل العلم ذمرا وتقطعوا أمرهم بينهم زبرا ، فكان أمرهم فيه
دائر بين معقول ومنقول ، وفروع وأصول .

فاختلف همهم في العلوم فهمة واحد منهم في الفقه ، وهمة آخر
منهم في الكلام .

كما اختلفت همم أصحاب الحرف ليقوم كل منهم بحرفة فيتم
النظام .

فاذن اللواجب على العاقل الاشتغال بالاهم ، وما الفائدة فيه أنتم •

هذا وان أرفع العلوم وأعلاها منارا ، وانفعها وأجداها ثمارا ،
وأجداها بعقد الهمة لها ، والقاء الشرائر عليها واتعاب النفس فيها ،
وصرف الزمان اليها علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع وتنزيهه عن
مشابهيته الأجسام •

واثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع
والأحكام وبه يرتقى في الايمان ، من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ،
وذلك هو السبب للمهدى والنجاح ، والفوز في الدارين ، بالفلاح ، وأنه
في أيامنا قد اتخذ ظهريا ، وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريا •

وانى لما طالعت بعض الكتب المصنفة في هذا الشأن ، واحلت قداح
نظري فيها شطرا من الزمان ، بعد أن وردت منها عذبا زلالا ، وصدرت عنه
لا غررى حصل لى منه ولا عن كدر فيه ولكن عن موانع أوثرت للخواطر
قتورا وبسامة وكلالا ، فاسكنت من نكبات الدهر في زوايا الهجران
وضربت بينى وبين تلك العهود سد يأجوج ومأجوج الفتن والأحزان
فصارت بعد ان كانت لتخاطر ألفا نسيا ونسيا ، وعلمت أن ذلك من الله
حتما مقضيا •

ثم انى بعد مضى سنين وأنا على ما كان على من تراكم البلابل
والأشجان ، وتتابع المحن واستيلاء الظلم والعدوان رأيت أن عمرى يمضى
سبهلالا ، وأيامى تنقضى ولم أكن فيها لبعض المهمات ممثلا ، فعند

ذلك تفكرت العهود على اشتغال البال ، وقهر الزمان ، واختلال الحال ،
وكثرة الصوارف ، وقصور المهمة ، وقلة الدواعى ، وفتور الرغبة •

حاولت مع ذلك نفس الى أن أجمع مما حصلت • مختصرا يكون تذكرة
لى ولن شاء من أبناء جنسى ، مقتنيا فى ذلك لك آثار المخلصين ، راجيا
من الله بفضل انتظاما فى سلك الراغبين ، فقوى عزمى فى ذلك ونشط
خاطرى الى ما أرجو أن يكون لى ذخرا عند مولاى هنالك •

فوجهت عند ذلك ركاب النظر نحو استطلاع تلك الرسائل ،
واستنهضت الخيل والرجل فى طلب استجماع الشارد ، والفار من أمهات
المسائل ، فأفرغته فى قالب اعتاد المتكلم والحكيم الافراغ فيه تاركا للايجاز
المنحل والاطناب الممل منه •

فجاء بعون الله كما تشتهييه ، فها هو هذا لمن يبغى نقض مبانى
الخلاف والسلامة من مضلات الفلاسفة ، وتشبيد معالى من الكلام من
أهل العدل والانصاف ان كان بعين الرضى يراه ، وبصفاء الود وقصد
الرغبة فيه ، وغض الجفن عن الزلة واقالة العثرة ينلقاه •

الا أن كل مصنف وان تطاول مصنفه لا يخلو عن ثكبة وقصور وان
تعاطى كل الكمال فيه صاحبه فان الكمال الذاتى انما يكون لذى العظمة
والجلال •

وأما الكمال العرضى فلا يخلوا صاحبه من شوائب النقص والاختلال ،
وهمع ما اشتمل عليه من القصور والوهن والفتور ، لا غنى عنه لراغب

في الفن لما فيه من مثلجات الصدور ومحصلات السرور لا حرم الله من الانتفاع به من طابت سيرته ، وخلصت في طلبه نيته ، وصدقت في الجد فيه عزمته ، وجادت عليه بإدراكه قريحته ، قان من حرم استطلاع أنواره ، وعدم استشمام طيب أزهاره فلعمرى انه لهو من اللذات محروم ، وممشوع ، وعن الكمالات مصروم ومقطوع .

فانه كتاب جامعة معاله ، دائرة بين النفي والاثبات مقاسه ، بينة مرصده ، نيرة مقاصده ، مقررة مسائله ، محررة دلائله ، ساطعة براهينه ، لامعة قوائينه ، واضحة فوائده ، لائحة فرائده ، ظاهرة عوائده ، باهرة زوائده .

وأنا أرغب الى الله سبحانه وتعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن يثيبنا به وبغيره بجزيل الثواب ، انه هو الثواب الرحيم ، فان ذلك هو المقصود لا طلب منزلة من الهوى المعبود .

• وهو منحصر في أربعة معالم .

• المعلم الأول : في المقدمات .

وفيه مرصد :

• الأول : فيما يجب تقديمه في كل علم .

وفيه مقاصد ، الأول : في تعريفه ليكون طالعه على بصيرة من أمره :
والا لكان كمن ركب متن عمياء فان الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية .

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لأنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ، ولا يسبق الفهم عند اطلاق الأحكام الا إليها •

وبالثانية علم التوحيد لأن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده ، وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بزمانه وقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين •

وترتيبهما أبوابا وفصولا ، وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا ، الى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، والبغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات •

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وإيراد الشبهة بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصلاحات ، وتبيين المذاهب والاختلافات •

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العلمية عن أدلتها التفصيلية بالفقه •

ومعرفة أحوال الأدلة أجمالا فى افادتها الأحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام ، فهو علم بأمور يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها •

والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد ، دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فان الخصم وان خطائاه لا تخرجه عن كونه من علماء الكلام •

المقصد الثانى : فى موضوع العلم اذ به تتمايز العلوم فان كمال النفس البشرية فى قواها الاداركية انما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ، فقيل موضوع الكلام المعلوم من حيث هو يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا ، وقيل ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته وعن أفعاله فى الدنيا كحدوث العالم وفى الآخرة كالحشر للأجساد •

وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الأئمة والثواب والعقاب وفيه نظر من وجهين •

الأول : قد يبحث فيه عن غير ما ذكر كالجواهر والاعراض لا من حيث هى مستندة اليه تعالى حتى يمكن أن يدرج فى البحث عما ذكر ، لا يقا لذلك البحث ؟ انما يورد فى هذا العلم على سبيل البداية لا على سبيل أنه من مسائله ، فلا يلزم أن يكون راجعا الى أحوال موضوعة لأننا نقول ليس ذلك البحث من الأمور البينة بذاتها حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية عن البيان •

فلا بد من بيانه فى علم ما فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله ، فيجب رجوعه الى أحوال موضوعة ، وليس كذلك كما عرفت أو فى علم

— ١٩ —

آخر كان ثمت علم أعلى من علم الكلام • مبين فيه مبادئه وثبوت علم شرعى أعلى منه باطل ثقافا •

الثانى : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجود ، فيلزم اما كون اثبات المصانع بينا بذاته أو كونه مبينا فى علم أعلام الكلام ، فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الأعلى الذى هو أعم موضوعا دون الأدنى ، لأن الأخص يثبت فى الأعم بنقسه اليه والى غيره دون العكس ، والقسمان باطلان •

أما الأول : فمما لا شك فى بطلانه •

وأما بطلان الثانى فقد خالف فيه الأرمنى حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الآمنية فى الكلام مبينا فى العلم الإلهى ، الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ، المنقسم الى التواجب والى غيره ، وهو مردود فان اثباته تعالى هو المقصد الأعلى فى علمنا هذا •

وأىضا كيف يجوز أن يكون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعى ؟ بل احتياجه الى ما ليس شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا •

وقيل موضوع الكلام الموجود من حيث هو غير متقيد بشيء ويمتاز عن الإلهى المشارك له فى أن موضوعه أيضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو أن البحث فى الكلام على قانون الاسلام ، وفيه أيضا نظر من وجهين :

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المعدوم وعن أمور لا باعتبار أنها

موجودة في الخارج كالنظر والدليل ، وأما الموجود في الذهن فالمتكلمون لا يقولون به •

الثاني : قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية ، وتكون المسائل حقة على ذلك القانون لا يتميز علم الكلام عن غيره كيف وكل من صاحبي الحق والباطلة يدعي عن كون مسائله حقة ، على قانون الاسلام مع أن صاحب البطالة من أرباب علم الكلام وان شرك كالمجسمة أو بدع كالمرجئة والمعتزلة •

المقصد الثالث : في فائدته وهي دفع البعث وازدياد الرغبة فيه اذ كان مهما ، وفائدة علم الكلام الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الأيقان وارشاد المسترشدين بايضاح المحجة والزام المعاندين باقامة الحجة وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شعبة المبطلين ، وبناء العلوم الشرعية عليه فانه أساسها واليه يؤول أخذها واقتباسها ، وصحة الاعتقاد والنية اذ بها يرجى قبول العمل ، وغاية ذلك الفوز بسعادة الدارين •

المقصد الرابع : في مرتبة العلم ليصرف قدره فيوفي حقه من الجد فيه ، فنقول قد علمت أن موضوع علم الكلام أهم الأمور وأعلاها ، وغاية أشرف الغايات وأنفعها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل ، فهي الغاية في الوثاقة بخلاف الآلهى •

فان مخالفة النقل لدلائله شاهدة عليها بأن أحكام عقول أصحابه بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرئحتها فلا وثوق بها أصلا ، والأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعنى معلومه وغايته ، وغيرهما هي جهات شرف العلم لا يجاوزها فهو اذن أشرف العلوم •

المقصد الخامس : في مسائله التي هي مقاصدة وهي هنا الأحكام النظرية لعلوم هي : اعنى تلك الأحكام •

أما من العقائد الدينية أو يتوقف عليها بشيء منها توقفا قريبا أو بعيدا والكلام هو العلم الأعلى فليت له مبادئ تتبين في علم آخر ، بل مبادئه أما بينه بنفسها أو مبينة فيه فهي مسائل له من هذه الحيثية ومبادئ لمسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها ، لكلا يلزم الدور فممنه تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره فكان رئيسها على الاطلاق •

المقصد السادس : في وجه تسميته بالكلام لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدلا ، حتى أن بعض المتغلبة وهو أحمد رابى داوود من العباسية كان معتزليا قتل سبعمئة عالم طالبا منهم الاعتراف بأن القرآن مخلوق ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة ، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام ، فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خص ولم يطلق على غيره تميزا ، ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من جانب المعلم والمتعلم وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ، ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ، ولأنه لا يبتدئه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة

السمعية ، أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح •

وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصا مع الأشاعرة والمعتزلة كما ستقف عليه •

فانهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول ، خصوصا المعتزلة لكنهم وافقونا في غالبها وشاع مذهبهم ما بين الناس •

وكان الأشعري تلميذا عند أبي على الجبائي منهم ، فقال الأشعري يوما عند مباحثته في وجوب رعاية الصلاح والأصلح للعباد على الله تعالى ، ما تقول : في ثلاثة أخوة مات أحدهم قبل البلوغ والآخر بعده كافرا والآخر بعده أيضا مؤمنا ، فقال الجبائي : أما الصغير ففي الجنة وأما الكبير ففي النار ، وأما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلى ، فقال الأشعري : ما بال الصغير قصيرة عن درجة الكبير المؤمن ، فقال الجبائي لأنه لم يعمل قدر عمله ، فقال له الأشعري : فان أحتج وقال يارب كان الأصلح في حقى أن تبقينى حتى أصلا بالعمل الدرجة العليا ، فقال له الجبائي : جوابه أن يقول له مولانا عز وجل : « قد علمت أنى لو أبقيتك الى سن التكليف لكفرت فتخلد في النار فالأصلح في حقك أن تموت صغيرا كما فعلت بك لسلامتك من النار التى هى أعظم غنيمة » •

فكيف ؟ وقد زدت لك على ذلك مما لا يكيف من نعيم الجنة ، فقال له الأشعري : فاذا يقوم الذى مات كافرا ، بل وكل كافر من درجات

لظى ، فيقول يا رب نرضى منك بأدنى مرتبة هذا الصبى فما بالناس لم تمتنا صغارا قبل التكليف ، وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبى ، فبهت الجبائى ولم يقدر أن يجيب بكلمة ، فقال له الأشعرى : عند ذلك وقف حمار الشيخ فى العقبة وترك مذهب الجبائى واشتغل هو ومن تبعه بإبطاله وإثبات ما ذهب إليه بعد .

ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وكانت قبل يونانية ، ونقلها الفارابى : فلقب بالمعلم الثانى ، وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها واستمروا على ذلك ، الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات ، حتى كاد أن لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات ، وهذا هو كلام المتأخرين .

وقد سلكنا طريقهم فى ذلك ، فعلى كلا الرأيين هو أشرف العلوم لكونه أساسا لعلوم الأحكام الشرعية ، ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية ، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية .

وبراهينه الحجج القطعية على مامر وما نقل عن بعض المتقدمين كالشافعى من الطعن فيه والنهى عن تعلمه فهو محمول على القاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين ، والخائض فيما لا يحتاج اليه من غوامض الفلسفة ، وإلا فكيف يتصور النهى عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ، وهذا يظهر نهى أسلافنا عن أخذ العلم من القوم والنظر فى كتبهم .

المروصد الثانى : فى تعريف مطلق العلم •

وفيه ثلاثة مذاهب •

الأول : انه ضرورى ، وأختاره الفخر لوجهين ، الأول : أن علم كل أحد بوجوده ضرورى ، وهذا علم خاص ، والعلم المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضرورى أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضرورى ، وجوابه أن الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وهو غير تصويره وغير مستلزم له ، فلا يلزم قصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا •

الثانى : أن غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر •

وهذا الوجه حجة على من يقول ان مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة •

وجوابه : أن غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به لا بتصور حقيقة المطلق ، والذى نحاوله أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور ، وبالحاصل حل الشبهتين الفرق بين حصول العلم وبين تصويره لأن منشأهما عدم الفرق بينهما •

ففى الأولى : يخيل أنه اذا حصل بالضرورة على جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة فى ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الثانية يخيل أن تصور ماهية العلم اذا توقف

على حصول علم جزئى متعلق بالغير ، ولا شك أنه متوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قائمة فى الذهن ، وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر ، وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين •

أحدهما : بأن ترتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها ، وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزما على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها •

والثانى : أن ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولها على مقياس تصور الشجاعة التى لا يوجب انصاف النفس بها ، وهو المطلوب بتعريفها ، اضمحلت الشبهتان بالكلية •

الثانى : أنه نظرى وبه قال المعتزلى وشيخه الجوينى ولكن يعسر تحديده ، قال طريق معرفته القسمة والمثال •

أما القسمة : فهى أن تميزه عما يلتبس به فى الاعتقاد فتقول مثلا
أما جازم أو غيره •

والجازم : أما مطلق أو غيره •

والمطابق : أما ثابت أو غيره ، فقد خرج عن القسمة اعتقاد وجازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد ميز عن الظن بالجزم ، وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك •

وأما المثال : فكان يقال : العلم ادراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة أو هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد ، فإن القسمة والمثال ان أفادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا لها والا لم تحصل بهما معرفة الماهية •

الثالث : انه نظرى أيضا ولكن لا يعسر تحديده وله تعريفان •

الأول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو غير جامع لخروج التصور عنه لعدم اندراجة في الاعتقاد ، وغير مانع أيضا لشمولية التقليد اذا طابق الواقع فنزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل فاندفع ، لكن بقى معنى الاعتقاد الراجح المطابق أعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظنى ، الا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا •

وما قيل : أنه يرد على هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً ، ومن انكر تعلق العلم به فهو مكابر لبديه عقله ، فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ، ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه ما أو مناقض لكلامه أيضاً لأن انكاره حكم على المستحيل فإنه لا يعلم فيستدعي العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوماً مردوداً ، بانه يسمى شيئاً لغة فلا يخرج العلم عن تعريفه ، وكونه ليس شيئاً معناه أنه غير ثابت في نفسه وهو لا يمنع كونه شيئاً لغة •

والثانى : للباقلانى أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، فيخرج عنه علم الله سبحانه وتعالى ، اذ لا يسمى معرفة وأيضا ففيه دور اذا المعلوم

مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته ، وأيضا فعلى ما هو به زائدا
اذ المعرفة لا تكون الا كذلك •

الثالث للأشعري : فانه قال : تارة هو الذى يوجب كونه لمن قام
به عالما أو لمن قام به اسم العالم وفيه دور أيضا ، وتارة ادراك المعلوم
على ما هو به وفيه الدور أيضا ، وان الادراك مجاز عن العلم ، وفيه
الزيادة المذكورة أيضا •

الرابع لابن ثورك : أنه ما يصح ممن قام به انتقان الفعل فتدخل
فيه القدرة ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى الانتقان عندنا وعند
الاشاعرة ومن قال بقولنا خلافا للمعتزلة ، وقد أورد عليه أيضا علم أحدنا
بنفسه وبالبارى جل وعلا ، قيل وانما يرد عليه هذا أن لو أراد ما يصح
به انتقان متعلقه ، واما لو أراد ما يصح به بانه الانتقان فى الجملة وان
لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود ولهم عبارات قريية من هذه
العبارات المذكورة نحو تعيين المعلوم أو اثباته أو الثقة بأنه على ما هو به •

الخامس : للفخر أنه اعتقاد جازم مطابق لموجب من ضرورة ، أو
دليل ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور كالأول مع أنه علم يقال
علمنا الثلث وحقيقة الانسان وذلك لا يندرج فى الاعتقاد •

السادس للحكماء أنه حصول صورة الشيء فى العقل ، ليتناول
ادراك الجزئيات وهو تمثيل ماهية المدرك فى نفس المدرك فيختص
بالكليات وهو مبنى على الوجود ذهنى ، ويكون العلم عندهم عبارة عنه
ويتناول الظن والجهل المركب والتقليد والتك والوهم ، وتسميتها علما

مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع ولا مشاحة في الاصطلاح ، فان لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء الا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحسن •

السابع وهو المختار واليه ذهب كثير من المتأخرين منا ومن غيرنا أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل ، قال السيد بلا خلاف والمفرد والمركب والكلّي والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام ، فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لاثبتاه فيه فيخرج الظن والجهل المركب •

واعتقاد المقلد المصيب أيضا لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يتجلى به بالعقد •

الرصد الثالث : في أقسام العلم •

وفيه مقاصد •

الأول : أنه أعنى العلم ان كان حكما أي ادراكا ، لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق وإلا فهو تصور ، وهما نوعان متميزان بالذات وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور •

المقصد الثاني : العلم الحادّث ينقسم الى ضروري وكسبي فالضروري ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق ، والبديهي ما يثبت مجرّدا

العقل فهو أخص من الضروري والكسبي يقابله فهو العلم المقدر تحصيـله بالقدرة الحادثة ، وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح فمن يرى أن الكسب لا يمكن الا بالنظر فهو عنده الكسبي وتعريفهما متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب لغيره جعله أخص من الكسبي لكنه أى النظري يلزمه عادة باتفاق الفريقين •

المقصد الثالث : ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان ، اذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب لأنها باطلان ممتنعان فما يتوقف عليها كذلك ، وبعضه نظري بضرورة الوجدان أيضا •

المقصد الرابع : في مذاهب ضعيفة في هذه المسألة •

وهي أربعة •

الأول : ان الكل ضرورى ضرورى وبه قال فريق ، منهم الفخر بعدم حصول شيء منه بقدرتنا وهؤلاء أيضا فرقتان ، فرقة تسلم توقف بعض من الكل والعلم على النظر ، فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية فلا مخالفة ، معنوية ، وفرقة تمنعه •

قال السيد : وهؤلاء ان أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة ، أو ان العلم بعده غير واقع به أو بقدرتنا بل بخلق الله فهو الحق ، وان أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة •

الثاني : أن التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان
كان ضروريا حاصلا بغير اكتساب ، بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري
وكسبي ، وبه قال الفخر واختاره لوجهين : أحدهما أن المطلوب التصوري
اما مشعور به مطلقا فلا يطلب حصوله أولا فلا يطلب أيضا لأن المفعول
عنه وهو المجهول المطلق لا يمكن توجه النفس نحوه ، واجيب بان الحصر
ممنوخ لجواز أن يكون معلوما من وجه ، فعاد الفخر وقال : فعاد الفخر
وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا ، فلا يمكن
طلب شيء منها •

واجيب أيضا يمنع أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فان المجهول
المطلق ما لا تتصور ذاته ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته ،
وهذا قد يتصور فيه شيء مما يصدق عليه وهو ما هنا الوجه المعلوم ،
فان الوجه المجهول فرضا هو الذات الذي يطلب تصويره بالكنه والمعارف
بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه ، كما تعلم الروح فانها شيء به
الحياة والحس والحركة ، وان لها حقيقة هذه صفاتها ، فتطلب تلك الحقيقة
بعينها •

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا :

هو المطلوب يقوهمان به ولا حاجة اليه في دفع هذه الشبهة لأنها قد
اندفعت بما مضى •

وثانيها :

أن يقال الماهية أن عرفت فأما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج عنها
والأقسام باطلة •

أما الأول : فالاستلزام معرفتها قبل معرفتها لأن معرفة الموصول متقدمة قبل معرفة الموصول اليه ، وتقديم الشيء على نفسه محال .

وأما الثانى فلأن جميع الأجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف الشيء بنفسه ، والبعض ان عرفها فلا بد أن يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفة لنفسه ، وأما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزء خارج عما يقابله من الأجزاء .

وأما الثالث فلأن الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها .

والعلم بذلك الاختصاص الشمولى يتوقف على تصورها ، وأنه دور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها ، وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ، لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا .

واجيب عنها بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل من أجزائها مقدم عليها بالذات ، فكذا الكل يكون مقدما عليها أيضا ، فلا يكون نفسها نفسها بالامتناع تقدم الشيء على نفسه .

وقد دفع هذا الجواب بما فيه طول ، والحق أن الأجزاء اذا استحضرت الذهن مرتبة حتى حصلت صورتها فيه مجمعة ، فهي الماهية ، لا أن ثمت مجموع التصورات يوجب حصول شيء آخر هو الماهية .

وتوضيحه أن صورة كل جزء مرأت يشاهد بها ذلك الجزء قصدا ،

فاذا اجتمعت صورتان ، وتقيدت احدهما بالأخرى صارتا معا مرآة واحدة ،
يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ، وكل واحد منها ضمنا •

وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب ، من تصویری
الجزئين وهو متحد معهما بالذات ، ومغاير لهما بالاعتبار ، قياس حال
الماهية بالنسبة الى جميع أجزائها فالمعروف للماهية مجموع أمور ، كل
واحد منها متقدم على الماهية ، وهو المجموع وتعريفه لها في الذهن
كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج ، فانها متقدمة بجميع
الأجزاء ، بمعنى أنه ما من جزء الا وله مدخل في التقويم ، والكل هو الماهية
الا أنها تترقب عليه •

وها هنا مباحث أعرضنا عنها لضيق المقام لا لضعفه بالكلام •

الثالث : انما اعتقاده لازم للمكلف ، نحو اثبات جميع ما يجب له ،
وفنى ما يستحيل عنه ، والنبوة ضروري ، واليه ذهب الجاحظ ، ويطلبه :
أن معرفة الله تعالى واجبة اما شرعا كما عليه الجمهور من أصحابنا
والأشاعرة وغيرهم ، ممن قال بذلك كما ستعرفه ، أو عقلا كما عليه
المعتزلة وبعض المحققين منا ، ولا شيء من غير المقدور عليه بواجب ، فلو
كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة • هـ •

احتج لهذا المذهب : بأن ذلك اللازم لو لم يكن حاصلا بالضرورة
لكان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرائع والأحكام التكليفية ،
وان التكليف بتحصيله تكليف العاقل لأن من لم يعلم هذه الأمور من
نحو اثبات الصانع ، لا يعلم التكليف قطعا •

والجواب : أن العاقل الذى لا يكلف اجماعا ، من لا يفهم الخطاب كالصبي والمجنون لأن لا يعلم أنه مكلف ، مع أنه مخاطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما ، فإنه غافل عن التصديق بالتكليف ، لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين ، وحاصله أن التصديق بالتكليف ليس شرطا فى تحققه لكونهم مكلفين اجماعا ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه ، فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزوم الدور •

الرابع : أن الكل نظرى ، وهو مذهب بعض الجهمية •

ويبطله : ما مر من شهادة الوجدان ، بكون البعض ضروريا ، ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كـون الكل نظريا ، واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه ، وما من علم الا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج ما يتفق من الشروط ، كالاحساس والتجربة والتواتر ، وغير ذلك فيكون الكل غير ضرورى وهو المنظرى •

والجواب : أن الضرورى قد تخلو النفس عنه ، أما عند من يوقفه ، كالمعتزلة والحكماء ، على شرط ؟ كالتوجه والاحساس ، وغيرهما أو استعدادية تقبل النفس ذلك العلم الضرورى ، فلفقدان ذلك الشرط أو الاستعداد ، وأما عندنا وعند الأشاعرة فلأنه قد لا يخلقه الله فى العبد حيناً ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة فى العبد متعلقة بذلك العلم ، أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضروريا غير مقدور عليه اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة •

الرصد الرابع : في اثبات العلوم الضرورية ، لأنه اليها المنتهى ،
فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية ، وغيرها تنتهى اليها وهى المبادئ
الأول ، ولولاها لم يتحصل علم أصلا •

وأنها تنقسم الى الوجدانيات : وأنها قليلة النفع فى العلوم ، لأنها
غير معلومة الاشتراك يقينا ، فلا تقوم حجة على الغير ، والى الحسيات
والمراد منها ما يتناول التجريبات والمواقفات ، وأحكام الوهم فى
المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والى البديهيات ، وهى الأوليات وما
فى حكمها من القضايا الفطرية •

فهذان القسمان : هما العمدة فى العلوم ، ويقومان حجة على الغير ،
أما البديهيات : فعلى الإطلاق ، وأما الحسيات : فما ثبت الاشتراك فى
أسبابها من تجربة أو تواتر أو حدس أو مشاهدة قد

والناس فيها فرق أربع حسب الاحتمالات العقلية •

الفرقة الأولى : المعترفون بها وهم الأكثرون •

الثانية : القادحون فى الحسيات فقط ، وهذا القدر ينسب الى
أفلاطون وأرسطو أو بطليموس وجالينوس ، فقال السيد : ولعلمهم
أراؤدا بقولهم ان الحسيات غير يقينيات لأن جزم العقل بها ليس بمجرد
الحس ، بل لا بد له مع الاحساس من أمور تنضم اليه فتضطره الى
الحزم ، ولا نعلم ما هى ؟ ومتى حصلت ؟ وكيف حصلت ؟ وان لم يريدوا
ما ذكرناه من التأويل فالى الحسيات تنتهى علومهم •

فيكون القدح فيها قدحا في علومهم التي بها يفتخرون ، وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة : فكيف من هؤلاء الأذكياء ، وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها ، لأن العلم الإلهي المنسوب الى أفلاطون : مبنى على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس ، وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب الى أرسطو : كالعلم بالسماء ، وبسائر العالم ، وبالكون والفساد وبالأثار العلوية ، وبأحكام المعادن والنبات والحيوان ، مأخوذ من الحس و علم الأرصاد والهيئية المنسوبة الى : بطليموس مبنى على الاحساس •

وأحكام المحسوسات و علم التجارب الطبيعية المنسوب الى : جالينوس مأخوذ من المحسوسات ، هذا وقد صرحوا بأن الأوليات ، انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ، فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات •

قالوا : لو اعتبر حكم الحس ، فأما في الكليات أو في الجزئيات ، وكلاهما باطل •

أما الأول : فظاهر لأن الحس لا يدرك جميع النيران الموجودة في الخارج مثلا ، ولو فرض ادراكه اياها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلية ، فلا يعطى حكما كليا على جميع أفرادها سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا « النار حارة » ليس على كل نار موجودة في الخارج في أحد الأزمنة فقط ، بل عليها وعلى أفرادها المتوهمه أيضا ، ولا شك أنه لا تعلق الحس بها اليقينة •

وأما الثانى : فلازم حكم المحس في الجزئيات يغلط كثير الوجوه

الوجه الأول : أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة اذا تبعد جدا ، وسببه أن ما حولها من الهواء يستضىء لضوئها ، والشب البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما ، فلا يتميز للنار جرم النار عن الهواء المضىء بها فيدركهما معا ويحسهما نارا وان كانا قريبة بعد الشعاع وامتازت النار عن الهواء فادركهما على ما هي من الصغر ، وكالعنبة في الماء ترى كالأجامة ، وسببه : أن رؤية الأثر على القول الاظهر ، انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مست رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ، ويتفاوت مقدار المر صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ، ثم ان الخط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى تنفذ الى المرئى ، عد الاستقامة الى طرفيه ، اذا كان شعاع المتوسط بين المرئى والمرئى منش الغلط والرقعة ، فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلي المرئى رقة كالهواء ، وما يلي المرئى غليظا كالماء في مثالنا هذا ، فان تلك الخط تنعطف وتميل الى المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ، ثم تصل طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط هاهنا أكبر في الصورة الأولى ، كون المرئى شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى ، يظهر هذا الشكل فالخطان الأحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة كانت في الهواء والأسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء

والزاوية التى بين الأولين أصغر من التى بين الآخرين فلذلك تر في الماء أكبر منها في الهواء ، وكالخاتم المقرب من العين يرى كالح الكبيرة ، لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد إذا ج

وتر الزاويتين مستقيمي الأضلاع فالزاوية التى ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التى ضلعاها أطول ، ويرى الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة ، لصغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى ، فكلما كان أبعد كانت أضيق الى أن تقتارب الخطوط الشعاعية جدا ، وكان بعضها منطبقا على بعض ، فيرى المرئى كأنه نقطة ثم ينمحي أثره فلا يرى أصلا ، وترى الواحد كبير كالقمر اذا نظرت اليه مع غمز احدى العينين ، وذلك لأن النور البصرى يمتد من الدماغ كما سيأتى فى عصبين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين ، فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقت الخطوط الشعاعية الى المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما ، فيرى واحدا ، فاذا انحرفتا أو احداهما امتدت تلك الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين .

وكذلك اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر ، وكونه قريبا من الأفق ، فاننا نراه على التقديرين قمرين ، أما على الأول : فلما مر وأما على الثانى فلأن الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء ، وينعكس من سطح الماء اليه أيضا فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالانعكس .

وكالا حول الذى يقصد الحول نكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين أو فى احداهما ، وأما الأحول الفطرى فقلما يراه اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب ، ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا خرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاوثة فى الوضع بألوان مختلفة ، فانها اذا دارت سريعة جدا رأيت الألوان كالألوان المتترج منها ، وسببه أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولا الى الحس

المشترك ، ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر مثلاً لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر ، كان أثر الأول باقياً في الحس المشترك عند ادراك الثانى ووصول أثره اليه ، فيمتزج الأثران هناك ، فتراهما النفس لامتزاج أثرهما ممتزجين ، ولا نقدر على تمييز أحدهما من الآخر ، وأيضاً لما وقع الشعاع البصرى على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جداً ، لم تتمكن النفس من التمييز ، فتراها ممتزجة ، ويرى المعلوم موجوداً كالسراب ، قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله ، فإن السراب ليس معدماً مطلقاً ، بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصرى المنعكس عن أرضه سبغه ، كما ينعكس عن الماء فيحسب لذلك ماء .

وما يريه صاحب الشعبة مما لا وجود له في الخارج ، لعدم تمييز النفس بين الشيء ومشابهه ، اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه ، واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الامن يعرف تلك الأعمال ، وكالخط لتزول القطرة ، بسبب السرعة وكالدائرة لادارة الشعلة بسرعة ولا وجود لواحد منها ، والسبب فيها أن البصر اذا أدرك القطرة والشعاع في موضع وأداها الى الحس المشترك ، ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عنه اتصلت هناك صورتها في الموضع الثانى بصورتها في الأول ، فيرى كما مر ممثلاً اما على استقامة أو على استدارة ، وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع في زمان قليل جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع ، دفعة ، فيرى لذلك خطاً أو دائرة ، ويرى المتحرك ساكناً وبالعكس ، كالظل : يرى ساكناً وسببه أن البصر اذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء بعد ما أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء ، حكمت النفس بالحركة .

فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون ، وهو متحرك أبدا لأن الشمس متحركة دائما اما ارتفاعيا أو انحطاطيا ، فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازديادا ، أو كراكب السفينة المتحرك يراها ساكنة والشط متحركا ، وذلك لأنه لما لم يتبدل موضع الراكب بالنسبة اليها حسبها ونفسه ساكنين ، ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ، ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر ، تراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، فان القمر يتحرك بحركة الفلك من الشرق الى الغرب أبدا ، فإذا كان بيننا وبينه غيم غير سائر له ، ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء الغيم ، فإذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب أيضا ، كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر ، لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه ، قريبا من القمر ونفذ في جزء آخر قد حاذاه بالحركة ، فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم ، فيتخيل أن القمر لحركته الى الشرق ، وقطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة وإذا تحركنا الى جهة رأينا القمر متحركا اليها ، اذا كان هناك غيم رقيق وسببه أن الموضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء الغيم وتقطع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا ، فيتخيل أن القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها ، كما اذا كانت حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب .

ويرى الشجر على الشط منعكسا في الماء لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة أوتار

الآلة الحدياء ، فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الرائي ، والى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا ، وإذا كان الشجر على طرف الرائي ، كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا تسترت على سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى : وقاعدتها : في الصورة الثانية ، فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر أطول منها هو أبعد منه ، على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ، ثم النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات ، لنفوذ الشعاع على الاستقامة ، فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك ، اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيظن لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه أطول ، وكذا الحال في باقى الأجزاء على الترتيب ، فتراه كأنه منعكس تحت سطح الماء.

وترى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ، اذا فرضت كنصب قالب اسطوانة مستديرة ، فان نظرنا اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه ، يرى الوجه فيها طويلا بقدر طول قليل العرض ، ذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولته بحاله ، والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحنى مساو لعرض الوجه والزاوية (١) التى يؤثرها هذا المنحنى اصغر من التى كان يؤثرها على تقدير كونه

(١) الراوية : كذا في الاصل بدون نقطة للزاي .

مستقيما ، فيرى عرض الوجه أقل عما هو عليه ، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الأمر ، فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لا عرفته ، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها موازنا في محاذات الوجه ، يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول منه الآخر ، لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحرف ، وإن نظر إليها من طرف الاسطوانة تكون موازنته للوجه يرى الوجه معوجا لأنه يرى أحد طرفي الوجه أطول .

وسببه انعكاس الشعاع الى أحد طرفيه من خط مستقيم مساو له ، وإلى الآخر من خط منحرف يساويه على الوجه الذى عرفته في الموضعين الأولين .

وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر الى موضع واحد يرى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر ، بل نقول إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا ، وإذا كانت محدبة يرى نائيا ، وبالجمله فالاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستنتج اختلاف الوجه في الرؤية .

الوجه الثانى : أن الحس لا يميز بين الأمثال ، فربما جزم بالاستمرار وعند تواردها كما يقول الأشاعرة في الألوان : من أنها لا تبقى آئين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا ، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد كما يقوله النظام ، أيضا في الأجسام كذلك ، فقام احتمال غلط الحس في جميع الجزئيات ، وسبب غلظه عند توارد الأمثال أن الحس

وان تعلق لكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يثبت ما به
يمتاز كل منهما عن غير هـ، فيخيل الرائي هنالك أمرا واحدا مستمرا •

الوجه الثالث : أن النائم يرى في نومه ما يجزم به جرمه بما يراه
في يقظته ، ثم يتبين له فيها أن ذلك الجزم كان باطلا ، وكذا المبرسم
يتصور تصورا لا وجود لهما في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ،
ويمصيح خوفا منها فجاز في غيرها مثل ما ذكر فيهما ، وبسبب غلظهما أن
النفس بسبب النوم للاستراحة أو الاشتغال في دفع المرض تغفل عن
ضبط القوة المخيلة ، فتتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها ،
في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس ،
حال اليقظة والصحة ، فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها
من الخارج لاعتيادها بذلك •

لا يقال ذلك بسبب لا يوجد في حال اليقظة والصحة ولا يقع فيها
الغلط أصلا ، لأننا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد ، لجواز أن يكون
للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغايرا لما كان سببا له في النوم
والمرض ، بل لا يد من حصر الأسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور
له سبب خارج عنه ، وبيان انتفائها بأسرها وبيان وجوب انتفاء السبب
عند انتفائها ، وكل واحد في الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل
منها مما تنطرق اليه الشكوك والشبه ، بل حصر أسباب الغلط وبيان
انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلا ، وان ثبوت كل منها بذلك النظر
ينفى البداهة •

الوجه الرابع : أننا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض ،

فاذا تأملنا فيه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافه لا لون لها ، وهي الأجزاء المائية الرشية ، وقولهم : سببه مداخلة الهواء المضيء بالأسعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا ، أو تعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض ، فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض من النمط الأول أعنى من قبل بيان أسباب الغلط ، وقد عرفت أنه لا فائدة فيه ، وأظهر من الثلج في الدلالة على الغلط الزجاج المدقوق ناعما لأنه لم يحدث له مزاج محدث للبياض ، فان أجزاءه الأصلية يابسة متفكة في الصور والكيفيات ، لا تتفاعل بينهما لعدم الا لتصادق ، واتفاق الصورة والكيفية ، فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع أنه شرط عندهم بالتفاعل ، وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية ، فجاز أن يتوهم بينهما تفاعل وأظهر منهما موضع الشسق من الزجاج الخليط الشفاف ، فانه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا ! فليس ثمت الا زجاج والهواء المحتقن في الشسق وشيء منها غير ملون .

والجواب عن شبه هذه الفرقة : ان مقتضى ما ذكره أن لا يجزم العقل بحكم كلى أو جزئى بمجرد الحس والاحساس به ، ونحن نقول به ، فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات لمجرد الاحساس بالحواس ، بل لابد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم كما مر ، فاذا لم توجد في بعض الصور لم يكن في العقل جزم ، وكان احتمال الخطأ هناك قائما لا يؤثر بجزمه بما جزم به من الأحكام على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الاحساس في هذه الصور ، وكيف لا يؤثر بجزمه ما هنا مع أن بديته شاهدة بصحته وبانتفاء الغلط عنه ، كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة .

الفرقة الثانية : القادحون في البديهيات فقط ؟ فقالوا : هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، وذلك لأن الانسان في مبتدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها ، فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية ، يحكم على بعضها ببعض ايجابا أو سلبا ، اما بديهية عقلية كما في البديهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات ، فلولا احساسه بالمحسوسات لم يحصل له شيء في التصورات والتصديقات ، ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء أو بواسطة ، كالأكمة فانه لا يعرف حقائق الألوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها ، وكالعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمقالفتها لمسائر اللذات •

واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلى أن يكون الاحساس أقوى من العقل ، فان الاستعداد شرط في حصول الكمال ، وليس بأقوى منه قالوا : فلا يلزمنا من قدحنا في البديهيات التى هي فرع القدح في الحسيات التى هي أصل لها ، ولهم في القدح في البديهيات شبه •

الأولى : أجلى البديهيات واقواها في الجزم ، قولنا : الشيء اما أن يكون أو لا يكون أعنى الترديد بين النفي والاثبات لأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وأنه غير يقينى ، أما كونه أجلاها وأقواها فلان المعترفين بها يمثلون لها بذلك الترديد وبثلاثة أخرى تتوقف عليه •

الأول : الكل أعظم من الجزء ، والا فالجزء الآخر معتبر في الكل

لأنه جزء الكل وليس بمعتبر فيه حصول الاكتفاء بالجزء الأول ، اذ المفروض أن كل واحد منهما ليس بأزيد منه فيجتمع النفي والاثبات •

الثاني الأشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية فيها والا فالكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها فيها وعدم تساويها فيجتمع النفي والاثبات •

الثالث : لو كان الجسم الواحد في آن واحد في مكانين ، لكان الواحد اثنين ، فيكون وجود أحد المثلثين وعدمه واحد ، وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء ، وان عجز البعض تلخيصها في التعبير عنها ، الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ، ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه •

وأما كونه غير يقينى فلوجوه •

الأول : أن هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما أن يكون أو لا يكون ، يتوقف على تصور المعدوم ، وأنه محال فيستحيل التصديق الموقوف عليه أيضا ، اذ كل متصور متميز ، وكل متميز ثابت ، فيكون العدم ثابتا • هـ •

لا يقال انه ثابت في الذهن فلا خلاف في ذلك ، اذ المعدوم في الخارج ثابت موجود في الذهن ، وأيضا ان كان مقصورا فذاك والا فالحكم عليه فانه غير متصور يستدعى تصوره وامتنع عليه هذا الحكم ، لأننا نقول الكلام في المعدوم مطلقا ، ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه ما لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا •

ونقول في جواب الآخر معارضة للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور لأحد لتلك الحجة ، وأن معارضته ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع ، لأنهما قطعتان ، وتعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهيات إحدى حججنا القوادح في البديهيات .

الثاني : ان ذلك التردد يقتضى تمييز المعدوم على الموجود ، ولو كان متميزا لكان له حقيقة ، وكان للعقل سلبها ورفعها والا انتهى الوجود وسلبها عدم خاص لكونها مضافا فقسم من التعدم قسم له هف لأن قسم الشيء أخص منه وقسيمة مباينا له فيمتنع صدقها على شيء .

الثالث : المردد فيه في قولنا المذكور ثبوت الشيء وعدمه ، اما في نفسه فيكون ... كقولنا السواد اما موجود أولا ، واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما أسود أولا ، وكلاهما باطل ، فالأول : وهو التردد بين الشيء وعدمه في نفسه ، لأنه لا يعقل شيء من طرفيه ، أما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حملة عليه ، بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولنا السواد سواد والموجود موجود ، لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه .

وقد يقال : نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البداهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك ، وأما غيره وهو أيضا باطل لوجهين ، أحدهما أنه في نفسه معدوم ، وإلا عاد الكلام فيه فيقال ذلك الوجود اما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر ، فالشيء المعدوم في نفسه اذا كان موجودا أعيد الكلام الى الوجود .

الرابع : فاما أن يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات وهو محال ،
فيتعين المدعى وأيضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير
لوجود مرتين ، وكان وجودا بوجودين هـ •

فاذا ثبت أن الشيء معدوم في نفسه ، والموجود موجود وان لم
يكن موجودا اجتمع النقيضان ، على تقدير كونه معدوما وفي اجتماعهما ،
وجود الواسطة المطلوب أعنى بطلان قولنا السواد اما
موجود أو معدوم ، اذ على الأول : يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة ،
وعلى الثاني : منع الخلق فيها ، فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما
في نفسه ، وكون الوجود موجودا قيام الوجود الذي
هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا ، على تقدير صحة قولنا
السواد موجود ، فيلزم جواز مثله في الحركات ، والألوان بأن نقول
هذه أمور موجودة بشهادة الحس ، وقائمة بالمعدومات ، ويحصل بطلان
حكم البداهة ، لأنها تحكم بأن تلك الحركات والألوان لا يجوز قيامها
الا فأمور موجودة •

وثانيهما : أن حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة ، حكم
بوحدة الاثنين وأنه باطل ، لا يقال المراد أن السواد موصوف بالوجود ،
لأننا نقل الكلام إلى الموصوفية بالوجود وتسلسل ، فإن قيل لا يمتنع تسلسل
في الأمور الذهنية قلنا للموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة ، فنقوم
بهما لا بغيرهما ، وهو الذهن لاستحالة قيامها بغير المنتسبين ، مع أن
حكم الذهن اما مطابق للخارج فيعود الالتزام أولا فلا عبرة لكونه حكما
باطلا ، وأما المنفى وهو قولنا السواد ليس بموجود فلأن وجوده اما

نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهي تستدعى تمييزه وثبوته لما عرفت وليس في الذهن لما مر •

الرابع : الواسطة ثابتة بين الوجود والمعدوم وهي المسماة عندهم بالخال كالعالمية والقادرية ونحوهما ، فقد اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يدعى معه قيام الحجة بقولهم ، ونفاها الأكثرون وادعوا أن البدهاة مشاهدة بالانحصار بين الوجود والمعدوم ، فأحد الفريقين اثبت به عليه البديهي وغيره فلا ثقة به •

والجواب : أن المتصور مفهوم المعدوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثبت ذاتا ثبت له العدم في نفس الأمور ومفهوم المعدوم هو التميز والثابت ، والحمل انما صح للتغاير مفهومهما والاتحاد هوية والموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية وإلا وجود لها ، ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضها الشبهة •

الثانية : انما نجزم بالعاديات كجزمنا بالأوليات لا فرق بينهما فيه ، فمنها أن هذا الشيخ الذي رأيناه الآن لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا أب وأم ، بل ولد منها ملتبسا بالتدريج الى أن صار شيخا بعد أن كان شابا وكهلا ، ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه ناسا فضلاء محققين في العلوم الآلهية والهندسية وإلا حجارة جواهر نفيسة ولا ماء البحر دهنًا وعسلا ، وأن ليست رجلى الآن ياقوتة من ألف رطل ، ومنها أن الجيب عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم ، عالم قادر ، ثم اذا تأملنا هذه القضايا لم نجد ما يجوز الجزم بها وكان احتمال قائما في الكل باتفاق العقلاء •

أما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى الفاعل المختار ، فلعله
أوجب شيئا من ذلك للامكان وعموم القدرة .

وأما عند الفلاسفة فلاستناد الحوادث الأرضية ، عندهم الى
الأوضاع الفلكية فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع فيما مضى مثله
أو وقع لكنه لا يتقدر الا في ألوف من السنين لا يفى بضبطها التاريخ ،
فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب ، وأيضا فانا أجزم بأن
ابنى هذا وكذا الذبابة التى أراها ليس أحدهما جبريل ، وأنتم تجوزون
ذلك اذا قلتم انه كان تارة يظهر في صورة دحيته الكلبى ، وكان له أخرى
دوى كدوى الذباب .

والجواب أن امكان نقائص ما جزمنا به من العاديات ، لا ينافى
الجزم بوقوع تلك الأمور العادية جزما محققا مطابقا للواقع ثابتا لا يزول
بالتشكيك أصلا ، كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم
فلا شاغل لهذا الحيز في هذا الوقت جزما لا نتطرق اليه شبهة ، مع أن
نقيضه ممكن في ذاته ، فظهر أن الجزم في العاديات وقع موقعه وليست
فيها احتمال النقيض ، القادح في الجزم .

واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما
في المحسوسات اليقينية .

الشبهة الثالثة : أن يقال للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات ،
فقوى القلب يستحسن ألا يلام بل ربما يلتذ به ، وضعيفه يستقبحه جدا
ومن ثم ترى بعضهم لا يجيزون دم الحيوانات للانتفاع بأكلهما ، ومن

مارس مذهباً ولو باطلا ، يرهة من الزمان ، ونشأ عليه ، فانه يجزم بصحته فجاز أن يكون الجزم في الكل لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الانسان المتفقين في البديهيات ، فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة عن الأمزجة والعاديات المخصوصة •

والجواب : أن ذلك بفساد المزاج فلا يقدر في كونها يقينية •

الشبهة الرابعة : في قولهم مزاوله العلوم العقلية ، دلت على أنه قد يتعارض قاطعان يعجز عن القدرح فيهما ، وما العجز الا للجزم بمقدماتهما مع أن احدهما خطأ قطعاً والا اجتمع النقيضان •

والجواب : أنا لا نسلم أنه يعجز عن القدرح في أحدهما اذ ينشأ عن الوهم في صور العقل ضرورة أن مقدماته أو بعضها خطأ قطعاً •

الشبهة الخامسة : أنا نجزم بصحة دليل أزمنه وبما يلزمه من النتيجة ، ثم يظهر لنا خطاؤه وكذلك ننقل المذاهب المتنافية وأدلتها المتخالفة ، فجاز مثله في كل ما نجزم به من البديهيات فيرتفع الأمان عنها •

الشبهة السادسة : أن في كل مذهب قضايا ، يدعى فيها صاحبه البعدامة ومخالفون ينكرونها وهو يوجب الاستثناء ويرفع الأمان عنها ، فلنعد منها عدة •

الأولى : للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ، وأنكره غيرهم •

الثانية : لهم أيضا ، قالوا العبد موحد الأفعاله الاختيارية ومنعه غيرهم ، وعارض ادعاء الضرورة فيه بضرورة أخرى في أنه لابد لذلك الفعل من مزيج من خارج والا تتسلسل •

الثالثة : لهم أيضا وللحكماء يمتنع بالبدئية رؤية أعى الصين وهو أقصى بلد الاسلام بقعة أندلس ، ورؤية ما لا يكون مقابلا أو في حكمه ، وعليه مبنى رؤية البارى كما سيأتى ، وجوزه الأشاعرة •

الرابعة لجمهور الناس قالوا : الأعراض باقية •

وانكره الأشاعرة وكثير من المعتزلة ، وأصحابنا في بعض الأعراض كما سيأتى •

الخامسة : للمجسمة ، قالوا كل موجود اما مقارن للعالم أو مباين له •

وانكره جميع الموحدين وقالوا انه حكم وهمى •

السادسة : للمتكلمين : يجب البداهة انتهاء الأجسام الى ملاء أو خبلاء •

وانكره الحكماء النافون للخلاء •

السابعة : لهم لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان ، والقائلون بحدوث الزمان يكذبونهم الثامنة لهم أيضا لا حدوث الا عن شىء والمسلمون ينكرونه •

التاسعة : لهم أيضا الممكن لا يترجح الا بمرجح •

• وجوزه الموحدون من الفاعل المختار

العاشرة : للمتكلمين : الانسان محل لأله ولذته يدركها بذاته •

وقال الحكماء : محلها هو الجسم والقوى الحافظة فيه وهو آلة للانسان وليس هو ذات الانسان فقد اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه ولذته وأله وجوعه وعطشه ، والفلاسفة على أن مدرك ذلك ليس ذات الانسان بل قواه الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة •

الحادية عشرة : للجمهور : يمتنع الفعل من نائم أو معدوم ، وجوزه المعتزلة تولدوا كما سيأتى •

وجواب الشبهة الخامسة والسادسة : يعلم من جواب الرابعة ، ثم ان المذكورين للبديهييات بعد تقرير شبهتهم قالوا لخصومهم ان أجبتكم عنها فقد التزمت أن البديهييات لا تصفوا عن الشوائب ، الا بالجواب عذرا ، وانه انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهييات ضرورية وهو المراد ، ويلزم الدور أيضا ، وان لهم يجيبوا عنها تمت ونفت الجزم بالبديهييات •

واجيب عن ذلك بأننا لا نشغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن نجيب عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم قطعاً أنها فاسدة •

الفرقة الرابعة : المنكرون للبديهييات والحسيات معا ، وهم

السوفسطائيون ، قالوا : دليل الفريقين يبطلهما ، والنظر فرعهما فيبطل
ببطلان أصله المنحصر فيهما ، ولا طريق إلى العلم غيرهما •

وأفضلهم الأدريية : قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان ،
والجواب فيقتاض ، بل يفيدنا شكا فانا شاكون وشاكون في أنا شاكون ،
وهلم جرا •

وقد منع المحققون المناظرة معهم كما سيأتى ، وما قيل ان تصدير
كتب الأصول الدينية بمثل هذه التشبهات تضليل لطلاب الحق •

فجوابه أن اطلاعه عليهما وعلى وجوه فسادهما يفيدهم التثبت فيما
يرمونه ، كى لا يركنوا الى شىء منه اذا لاح لهم فى بادىء رأيهم •

المرصد الخامس : فى النظر ، اذ به يحصل المطلوب الذى هو اثبات
العقائد الدينية وفيه مقاصد •

الأولى : فى حقيقة ، وهو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى الى
استعلام ما ليس بمعلوم ، وهو قيل غير جامع لأنه يرد عليه التعريف
بالفصل وحده وهو من الحد الناقص ، ويعتذر عنه بأنه قد منع بعض
الأقدمين التعريف بالمفرد كما هو معلوم فى محله ، وقد بسطت شيئا من
القول فيه فى شرح مرج البحرين ، قيل وأحسن منه وأسلم أن نقول النظر
هو وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به الى
المطلوب ، وأو كما قيل للتنويع ، فيشمل الحد الناقص والرسم فان
وصلت تلك الأمور الى معرفة مفرد سميت معرفا وقولا شارحا ، وان

وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة أمر الى أمر على جهة الثبوت أو
النفى سميت بحجة ودليلا •

فهثال الأول : الحيوان الناطق في شرح ما هية الانسان •

فهثال الثاني : في بيان حدوث العالم أن يقول العالم متغير وكل
متغير حادث ، فان ترتيب هاتين المقدمتين المعلومتين على الوجه
الخاص ، وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية يوصل من اتضح له
بالبرهان صدقها الى العلم ، بأن العالم حادث لاندرج الصغرى في حكم
الكبرى ، وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادى فيمكن تخلفه عنه ؟ أو
عقلى فلا يمكن عند نفى الآفات العامة كالموت والنوم ونحوهما من التخلف ؟
أو بالتوليد ؟ وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة
المفتاح ؟

فان قلت ان العالم ليس فعلا فلا يصح أن يعتبر فيه تولد •

قلت : المراد بالفعل الأثر الحاصل ، ولذلك يقال هو وجود حادث
عن مقدور بقدره حادثه ، بمعنى أن القدرة الحادثة أثر في وجود النتيجة
الا أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر ،
أو بالايجاب بمعنى أن النظر علة أثرت في وجود المعلوم ، أربعة مذاهب •

الأولان : لأصحابنا والأشاعرة •

الثالث : للمعتزلة واستشقوا منه النظر التذكري فقالوا فيه بالثاني
لأنه كالنظر الذكري الضروري •

الرابع : للحكماء : فان قلت ما الفرق بين النظيرين قلت التذكرى هو الذى نسيه الناظر ، ثم استعمل فكره حتى تذكره ، والتذكرى الضرورى هو الذى نسيه ثم ذكره من غير اعمال ذكر ، ولما كان هذا بمحض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر فى ذكره اجماعا وكانت حقيقة النظر التذكرى مماثلة له ، وافق المعتزلة جمهور المتكلمين على عدم تأثير القدرة الحادثة فى نتيجة هذا النظر التذكرى ، والحاصل أن الأنظار ثلاثة نظر ابتدائى لم يتقدم للناظر علم به البتة ، ونظر تذكرى ونظر ذكرى ، وقد أسندنا العلم نتيجة الثلاثة الى محض خلق الله ، ولا أثر لغيره فى شىء منها لما أن ذلك حكم سائر الكائنات ، عنوانا ووافقنا المعتزلة فى الآخرين دون الأول ، فجعلوا نتيجة أثرا للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها فى النظر ، وألزمهم البعض أن يقولوا فى التذكرى أيضا أنه تولد .

كما قالوا : فى الابتدائى ، قال : وحصول العلم عقب التذكرى المقذور كحصوله عقب النظر المقذور فيلزم منه تولد فى التذكرى .

المقصد الثانى : منع السميته افادة النظر فى العلم مطلقا ، والمهندسون فى الآلهيات فلا يخفى فسادهما ، وضرورة العلم بافادته المستفادة من التجربة كافية فى الرد عليهما .

لا يقال : الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه ، لأننا نقول : ذلك فى الضرورى الذى ليس له سبب كاكون الكل أعظم من جزئه وأما ماله سبب كهذا مما يدركه ضرورة ، الا من شارك فى السبب كحلاوة هذا الطعام مثلا لا يدركه ضرورة الا من شاركه فى سببه الذى هو الذوق ، والسبب فى مسألتنا العثور على النظر الصحيح المطلع على

وجه الدليل الذى هو الحد الأوسط فى المقدمتين ، كاكون العالم دليلا على وجه الصانع لكن انما يوصل من نظر فيه من حيث الصدوث أو الامكان الخاص ، لا من حيث أن فيه ذاتا قائمة بنفسها مستغنية عن المحل أو قابلا للمعانى أو أن فيه حالا فى محل أو موجود أو معدوم فانه لا دلالة له ولا اشعار •

فهم لم يطلعوا على النظر الصحيح حتى يشاركونا •

احتج المهندسون كما مر بأن الحكم على الشئ فرع تصور ، وحقيقة الأله مستحيل تصورها ، فلا يدرك بالنظر الحكم عليها ، وبأن أقرب الأشياء الى الانسان هويته التى يشير اليها بأنا وهى الروح ، وفيها من كثرة الخلاف ما قد قال بعضهم من أنه رأى كتابا للحكماء فى حقيقة النفس والروح •

وفيه ثلثمائة قول ، قال : وكثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول ، وما احتجوا به ممنوع أما الأول فلأن الحكم انما يتوقف على تصور ما هو موجود لا على كمال التصور •

وأما الثانى : فلا ينتج الامتناع بل العكس وهو مسلم لا شك فيه ، اذ الوهم يلبس العقل فى مأخذه ، والباطل يشاكل الحق فى مباحثه ، ومن ثم كان أهل الحق من هذه الأمة فى غاية القلة ومنع الخوض فيما زاد على الضرورى من هذا العلم ، لغير أفراد من الإذكياء •

المقصد الثالث : اختلف القائلون بافسادة النظر فى أنه هل العلم

بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل ؟ أم يحل معه دفعة وعليه ؟ فهل بعلم واحد أم بعلمين ؟

ذهب الى كل من ذلك فريق ، وزعم أبور على الحسين بن عبد الله بن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافيا في حصول النتيجة ، بل لا بد من علم ثالث : وهو التفتن الاندراج الصغرى تحت الكبرى ، كما اذا قلت هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج أن هذه عاقر حتى تتفتن الى أن هذه البغلة فرد من أفراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفرد .

قال بعضهم وما ذكره حتى فانك اذا قلت : النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، لم يندرج النبيذ في الحرمة الا من حيث كونه فردا من أفراد المسكر ، فلا بد من التفتن له الا أنه معلوم في ضمن العلم بأن هذا الترتيب منتج ، فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه ، ثم لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما ، والا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الانتاج وخفائه أما الترتيب فهو ما يرجع الى تقديم الصغرى على الكبرى في النفس وبه فارق الشكل الأول الرابع ، وأما الهيئة فهي كون الجذر الأوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهذه هيئة الأول وعكسه هيئة الرابع ، وكونه محمولا فيهما هيئة الثاني ، وموضوعا فيهما هيئة الثالث .

المقصد الرابع : ما مر كان في النظر الصحيح ، وأما الفاسد فإن كان لعدم تماشه لم يستلزم شيئا انتفاقا ، وكذا ان كان لفساد نظمه

كالاستدلال بجزئيتين أو سالتين وإن كان الخلل في سادته ، وهي مقدماته فقولان مشهورهما أنه لا يستلزم الجهل وهو رأى المتكلمين •

والثانى : وهو الصحيح ، أنه يستلزمه وهو رأى المنطقيين ، والخلل فيهما بأن تكون كلها كاذبة ، أو بعضها •

كقول الحشوتية : إلا له موجود قائم بنفسه ، وكل موجود قائم بنفسه جسم فهذا لا خلل في نظمه ، لكن مادته مختلفة ، لكون الكبرى كاذبة ، فهل له نتيجة يرتبط بها ؟ وهي آلة الجسم أولا ؟

الأول قول : المنطقيين ، ولهذا قالوا : في القياس انه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، فزادوا متى سلمت لتدخل الشبهة ، وكقول : الأئساعة ، الله موجود وكل موجود يمكن أن يرى ، فكبرى القياس فيه كاذبة لما استراه •

والثانى : مذهب المتكلمين ، وهو المشهور ، وما احتج به المتكلمون من اختلاف الشبهة ، بحيث أن الناظر فيها ابتداء تقوده الى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا تقوده الى شيء والناظر فيها عقب نظره في شبهة على النقيض تقوده الى الشك ، وما اختلف لم يرتبط بشيء فغير مسلم أننا نقول أن لازمها على الحقيقة الجهل ، وإنما انتفى على العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفيها للعلم بضدها ، لا لعدم العلم بالربط بينهما ، والمراد بقولنا : عقب نظره في شبهة على النقيض أنه كالناظر مثلا في شبهة النصارى ، فان النظر فيها يقوده الى أن الله تعالى معنى لا يقوم بنفسه لأنه مركب عندهم من الأقانيم الثلاثة كما ستعرفه •

وفي النظر عقب نظره فيها في شبهة الحشوية تقوده الى أنه جسم
كما مر فقد وقع الشك في الإكراه عند هذا الناظر هل هو جسم أو معنى ؟
وكلاهما فاسد ، تعالى الله عن ذلك •

وكذا الناظر في شبهة القدرية فانها تقوده الى أن للعبد قدرة لها
يخلق أفعاله ، فان نظر عقبا في شبهة الجبرية على أنه لا قدرة للعبد
أصلا ، فأدته الى الشك هل له قدرة بها يخترع أم لا ؟ وكلاهما فاسد وكذا
الناظر في شبهة عقيب نظره في أخرى فليس شكه من مجرد الشبهة بل
من تعارض الشبهتين ، وهو في الحقيقة تعاقب رأيين لاستترابه بين
معتقدين التي هي الشك ، وما احتجابه أيضا من أن الشبهة لو كان لها
ارتباط بعقد معين لكانت دليلا •

والتالى : باطل لأن حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرها على الناظر ،
فاعتقدها دليلا وليست بدليل ، فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفان في
بعض التلوازم ، فان الدليل بخارق الشبهة وان اشتراكا في صورة النظم ،
فان مقدمات الدليل ضرورية أو تنتهى اليها ، اذا ركب الدليل من المقدمات
النظرية أو بعضها فانه يحتج عليها ويبين صدقها بقياس آخر حتى تنتهى
الى الضرورية كقولك : العالم حادث ، وكل حادث له صانع فالعالم حادث ،
مقدمة نظرية فلا بد من الاستدلال عليها كذلك حتى تنتهى الى الضرورية
كأن نقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث فانظر كيف وقع الاستدلال
بالتغير الذى هو ضرورى ، اذ هو مشاهد على أن استلزام التغير
للحدوث يحتاج الى نظر آخر كما ستقف عليه ، والشبهات لا تنتهى الى
ضرورى أصلا •

المقصد الخامس : اعلم أن للنظر في الشيء أضداد تخصه وأضداد تعمه وغيره ، فالخاص كلما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به ، أعنى المركب فانه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل .

قللوا : ونظر العالم في دليل آخر انما هو لاختيبار دلالة لا للاستدلال به ، وكالشك فيه والظن والوهم ، لأنه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف الآخر وهل عدم الخطور لطرف الثانى الموجب للتنافى عقلى ، أو عادى؟ فيه ترد للمتكلمين ، والأضداد العامة مالا يخطر معهما المنظور فيه بالبال ، كالموت والنوم والنسيان وما في معناها ، وبالجمله : فالنظر يضاد العلم وجمله أضداده ، فان قلت كيف يكون العلم والجهل والظن والشك والوهم أضدادا خاصة ؟ مع أن العلم كما يضاد النظر يضاد جهيغ ما ذكر معه من جهل وشك وظن ووهم ، وكذا يضاد النوم ونحوه من الآفات العامة ، ومثل ذلك يرد في الظن ، لأنه كما يضاد النظر يضاد سائر ما ذكر معه ، وكذلك سائر الأضداد الخاصة يرد فيها هذا ، قلت لأن الأضداد العامة تزيد بالارادة فهى كما تضاد النظر والعلم .

وجمله اضداد : تضاد الارادة فلا يكون القاصد للشيء نائما أو ميتا أو ناسيا له ، أو ذاهلا عنه ، بخلاف الأضداد الخاصة ، فانها لا تضاد الارادة ، فلما زادت الآفات العامة بالارادة سميت عامة وسميت لأخرى خاصة ففى كلامهم شبه القصر الاضافى أعنى مضادتها خاصة بالنظر مقصورة عليه لا تتجاوز الى الارادة ، وقد أوضح هذا بعضهم .

وقال : ويختص الموت من بين الأضداد العامة بزيادة مضادة القدرة ، لا يقال : ان العلم يضاد الجهل البسط ولا يضاد النظر لأننا

نقول : لا يرد هذا لأن الجهل البسيط سلب اذ هو عدم ادراك الأمر ،
فهو نقيض العلم لا ضد له •

المرصد السادس : في البرهان والحجة وفيه مقاصد •

- الأول ان الحجة تنقسم أولا بحسب مادتها قسمين عقلى ونقلى
- والأولى : خمسة أقسام ، برهان وبجدل وخطابة وشعر ومغالطة •

فالبرهان ما تركت من مقدمات كلها يقينية ، واليقينان ستة أقسام ،
أوليات لأنها تدرك بأول توجه العقل وتسمى أيضا بديهيات ، وهو ما
يجزم به العقل به مجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل
أعظم من جزئه ، ومشاهدات وتسمى أيضا حسيات ، وهي ما يجزم به
العقل بواسطة حس كقولنا : الشمس مشرقة والنار محرقة ، وقضايا
قياستها معها وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا :
الأربعة زوج ، فانه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين
يجزم العقل بلزوم الزوجية للأربعة •

وتجريبيان : وهي ما يجزم به العقل بواسطة التجربة مرارا ،
بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتقان كقولنا : شرب السمومونيا
مسهل للصفراء •

وحدسيات : وهي يجزم به العقل لترتيب دون ترتيب التجريبيان
مع صاحبته القرائن كقولنا : ان نور القمر مستفاد من نور الشمس •
ومتواتران : وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط

حاضر في الذهن ، وذلك أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه عند جمع كثير
يجزم العقل بامتناع توافقهم على الكذب ، كقولنا: محمد صلى الله عليه
وسلم ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه كما سيأتى ، وهذا
القسم مركب من القسم الثانى والثالث ، فهذه الأقسام الستة منها يتركب
البرهان ، والغرض منه ؟ حصول العلم اليقيني •

المقصد الثانى : اعلم أن الجدل هو ما تألف من مقدمات مشهورة ،
وهى ما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة أو بسبب رقه أو حميه ، كقولنا :
هذا ظالم وكل ظلم قبيح ، فهذا قبيح ، وهذا كاشف ، لعورته وكل كاشف
لعورته مذموم فهذا مذموم ، وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا
تحمد مواساته ، وهذا مقتول أخوه ظلما ، وكل مقتول أخوه ظلما يحسن
أن يقتل قاتله ، فهذا يحسن أن يقتل قاتل أخيه •

الغرض من الجدل : اما اقناع قاصر عن البرهان ، لأنه قد يغمض
عن فهم الخصم فينتقل عنه الى الجدل ، والزام الخصم ودفعه •

وأما الخطابة : فهى ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص
معتقد فيه ، لسر لا يطلع عليه أو لصفة جميلة كزيادة علم أو زهد أو
نحوه أو من مقدمات مظنونة ، مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من
يدور في الليل بالسلاح فهو لص ، فهذا لص •

والغرض من الخطابة : ترغيب السامعين ولا يذهب علمك أنه قد
تكون الصغرى فيه يقينية بالحس أو غيره ، ولا يخرجها كون احداهما
يقينية عن كونه خطابه •

وأما الشعر : فهو ما تألف من مقدمات متخلية لترغيب النفس في شيء أو تنفيره عنه •

فالأول كقولنا : هذا خمر وكل خمر ياقوته سيالة ، فهذه ياقوته سيالة •

والثاني كقولنا : هذا عسل وكل عسل مرة مهوعة ، والغرض من الشعر انفعال النفس ، وأما المغالطة فقالوا ما تألف من مقدمات شبيهة بالحق ، وليست حقا وتسمى سفسطة كقولنا في صورة فرس في حائط ، هذه فرس ، وكل فرس صهال ، فهذه صهال ، أو شبهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة ، كقولنا في شخص يخطب في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتهم ، وكل من هو كذلك فهو عالم ، فهذا عالم •

ومن مقدمات وهمية كاذبة كأن يقول هذا ميت ، وكل ميت جماد فهذا جماد ، أو نقول : هذا الميت جماد وكل جماد لا يفزع منه فهذا لا يفزع منه ، فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل •

الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة ، فتقول هذا انسان يمكن قيامه وبطشه ، وكل من هو كذلك فليس بجماد أو هو مفزع فهذا ليس بجماد أو فهو مفزع ، وكما اذا رأيت حبلا مصنوعا على هيئة حية ، فتعلم أنه حبل واذا ألقى عليك خفت منه الآن الوهم يغلب كثير على العقل ، فتقول النفس هذا يشبه الحية وهذا شكل الحية وكل ما هو كذلك فهو مخوف •

أو فالحزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع كثير من الناس في

أنواع البدع والضلالات كما ستقف عليه حتى وقفوا في المعتادات :
 واشتغلوا بالأكوان عن مكنونها فاعتقدوا نافعا ما ليس بنافع ، وضارا
 ما ليس بضار فأشركوا مع الله غيره ، وأثبتوا الوسائط بينه وبين خلقه ،
 وأسندوا التأثير الى من ليس له تأثير ، وتوكلوا على من ليس له حول
 ولا قوة ، ولا تدبير ولا تقدير ، ولم يعلموا أن المكنيات كلها تنادى
 بلسان الحال ، الذى هو أفصح من لسان المقال من يقف عندها انظر
 المقصد ؟ أمامك (انما نحن فتنة فلا تكفر) (١) فهذه أقسام الحجة
 العقلية

المقصد الثالث : حصر بعضهم أسباب العلم الحاصلة للمخلوق الذى
 هو الملك والانس والجن في ثلاث طرق ، الحواس السليمة والخبر
 الصادق والعقل بحكم الاستقراء ، ووجه الضبط أن السبب ان كان
 من خارج عن ذات المدرك فالخبر ، والا فان كان عن آلة غير المدرك فهو
 الحواس لما ستعرفه والا فالعقل ، فان قللت السبب المؤثر في العلم كلها
 هو الله تعالى لأنها بمحض خلق الله تعالى وإيجاده من غير تأثير لما
 ذكر ، والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غيره ، وانما
 الحواس والاخبار آلاف وطرق في الادراك ، والسبب المقضى في الجملة
 بأن يخلق الاله تعالى العلم معه بطريق جرى العادى كما تقدم ، يشمل
 المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة ، بل
 هاهنا أشياء آخر مثل الوجدان والحدس والتجربة •

(١) الآية ١٠١ سورة البقرة ٧

ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات على ما مر • قلت :
 قد جرت عادة من بالانتظار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة ،
 فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقب استعمال الحواس الظاهرة
 لتى لا شك فيها ، سواء كانت من ذوى العقول أو من غيرهم جعلوا
 الحواس أحد الأسباب ، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاد من
 الخبر الصادق جعلوه شيئاً آخر ، ولما لم تثبت عندهم الحواس الباطنة
 التى سنعرفها ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسات ونحوها مما مر ،
 وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً ، يفضى الى العلم بمجرد
 التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات ، فجعلوا السبب
 فى العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً لذة وألماً وخوفاً وأمناً ونحو ذلك ، وأن
 الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس ، وأن
 السقمونيا مسهل ، وأن العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض
 باستعانة فى الحس هذا وان كان يغنى عن كثير ما تقدم ، فلا بأس بإيراده
 زيـادة للايضاح •

المقصد الرابع : أعلم أن النفس فى مبدأ الخطرة كما مر عارية عن
 العلوم ، قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية ، فان بدن
 الانسان من كثرة عجائبه ولطائف تأليف مفاصله شبه مدينة ، والنفس
 كملكها وتلك القوى كالجنود والأعوان ، وللنفس قوى كثيرة لا يحصى
 حقيقة عددها الا الله عز وعلا ، ولكل منها مقام وفعل غير ما الأخنتها •

ولها خمس حساسة : كأصحاب الأخبار والنفس ، قد ولت كل
 واحدة منها ناحية من ملكتها لتأتينها بالأخبار قال الله تعالى : « والله

أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » الآية ، والنفس تتعلق أولا ، والروح ، وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية ، فتفيض من النفس الناطقة على الروح قسوة تسرى بسريان الروح الى أجزاء البدن وأعماقه ، فتثير تلك القوة في كل عضوين أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو وتكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعة كل ذلك بإرادة العلم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الحكيم الذى أتقن كل شيء خلقه ثم هدى •

وتلك القوى بأسرها : تنقسم الى مدركة والى محركة ، وتنقسم المدركة : الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة ، فهى الحواس الخمس التى هى البصر والسمع والشم والذوق واللمس •

الأولى : البصر وهى قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفتقران فتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما ، وقيل : يتيامن النابت منها يسارا ويتياسر النابت منهما يميناً ، ثم يلتقيان على تقاطع صليبين ، ثم ينفذ النابت يميناً الى الحدقة اليمنى ، والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ، فان النفس بتقدير الله تعالى قد ولتها ادراك الأصواء ، والألوان أولا وبالذات ويتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار ، وقد تقدم وجه ادراك البصر وسيأتى له مزيدا أيضا وفيه مباحث ذكرتها في شرح مرج البحرين •

والثانية : السمع وهى قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الضماخ ، وقد ولتها النفس ادراك السموعات وهى الأصوات •

- ٦٧ -

وتنقسم الى : حيوانية وغير حيوانية ، فغير الحيوانية كصوت الرعد وخفيق الريح والشجر وصفيق الحجر وصوق الطبل والمزاهر ونحو ذلك ، والحيوانية نوعان : منطقية وغيرها فغير المنطقية كصهيل الفرس ، والمنطقية نوعان : دالة على المعانى ، وغير دالة ، فغير الدالة : كالنغمات ، والدالة هى التى تقطع بالحروف الدالة على المعانى ، وسبب ادراكها الأصوات وصول الهوى المتخرج المنضغط بين قنار ومقروع مقاوم له اليه .

والثالثة : الشم وهى قوة مبدعة فى الزائدين الثابتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى ، وقد ولتها النفس ادراك الروائح بوصول الهوى لتكيف بالرائحة المنفصلة من ذى الرائحة الى الخيشوم ، وقيل تدرك الرائحة ، بوصول الهوى المختلط بجزئى يتحلل من ذى الرائحة ، ومنع بأن القدر اليسير من المسك استحال أن يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة ، والروائح نوعان : لذيدة وكريهة ، فاللذيدة طيبة والكريهة نقت ، وتحت كل نزع أنواع ليست لها أسماء مفردة كأسماء المحسوسات ، ولكن القوة الناطقة تنسب كل واحدة منها الى حاملها الذى تفوح منه .

والرابعة : الذوق وهى قوة منبثة فى العصب المبروش على جرم اللسان ، فان النفس قد ولتها ادراك الطعوم والتصرف فيها ، وهى تسعة أنواع باعتبار القابل والمفاعل فان الطعم له جسم حاصل هو فيه ، وهو اما لطيف أو كثيف ، أو معتدل بين اللطافة والكثافة ، وله فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما ، فتعمل الحرارة فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحراقة وفى المعتدل الملوحة والبرودة وفى

الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة ، وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة ، وفي الكثيف الصلابة ، وفي اللطيف الرسومة وفي المعتدل تفاهة •

والتفاهة تطلق على معنيين : أحدهما ما لا طعم له حقيقة ، والثاني ماله طعم في الحقيقة ولكن لا يحس بطعمه ، ولشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان ، كالنحاس لا يتحلل منه ما يحس بطعمه بمخالطة اللسان ، فإذا احتل في تحليل أجزائه ، وتلطيفها حس منه بطعم ، والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعم لا الأولى ، فهذه التسعة مفردات الطعوم •

وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيحسن بغير التسعة كاجتماع الحرارة والقبض في الحضض ، وهو نوع من الدواء ، واجتماع المرارة والحراقة والقبض في الباذنجان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية النائعة من الآلة المسماة باللغة بالذوق ووصوله الى العصب •

ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده ، وبالجمله ينبغي أن تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ، وتؤدي طعمه فيحصل به الاحساس •

والخامس : اللمس ، وهي قوة مثبتة في جميع ظلل البدن ، وقد ولتها النفس ادراك اللموسات والتصرف فيها وهي عشرة أنواع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والليونة والخشونة والصلابة والرخاوة والثقيل والخفة ، وتحت كل منها أنواع ، وادراك اللمس باللماسة

والاتصال باللموس وفي هذا المقام مبسّحت أوردناها في شرح مرج البحرين ، والمدركات بالحواس الخمس أجسام ، عند أصحابنا إلا ما يدرك بحاسة السمع وهو الصوت ، فإنه عرض وخالفهم الامام أبو يعقوب ، محتجا على أنه جسم بما يطول ذكره من الأدلة وقائلا ما باله من بين المحسوسات يكون عرضا ، وزعم قوم أنها أبعاضها فاللون مثلا بعض الملون وكذا غيره وإليه ذهب ابن زيد ، وبعض المعتزلة ، وذهب الأشاعرة والحكماء الى أنها أعراض ، وبه قال أبو الهذيل وأصحابه ، وقال النظام انها أجسام متداخلة ، وقال عيسى بن عمير وتلميذه أحمد ابن الحسين من الاباضية انها صفات الجواهر ليست بأعراض ولا بأبعاض •

قال الشيخ أبو عمار : وعلى قولهما أعتمد أهل النظر من أصحابنا ، والمراد من كونها صفات الجواهر أنها نفسها ، فاللون مثلا نفس الملون لا صفته ولا بعضه ، ونفس على هذا غيره •

وأما المدركة الباطنة فهي أيضا خمس لأنها اما مدركة واما معينة على الإدراك ، والمدركة اما للصور وهي ما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة •

وأما للمعاني وهي ما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهر من الممكنات والمعاينة اما بالحفظ أو بالتصرف والمعاينة بالحفظ ، اما المدركة الصور واما المدركة المعاني ، فهذه خمس قوى •

الأولى : الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة وأشباحها بالتأدية اليها ، والذي يدل على وجود هذه القوة أننا نحكم على الجسم الأبيض الطيب الرائحة الحلو

بأنه أبيض طيب الرائحة حلو ، والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به عليه ولا يكون حصول هذه الأمور في النفس لما تعلمت ولما ستعلم من أنها مجردة لا تترسم فيها صور المحسوسات ، ولا في الحس الظاهر فإنه لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات ، فإذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها جميعها من اللون الجزئي والرائحة الجزئية وغيرهما ، كذلك ومحل الحس المشترك مقدم البطن الأول من اللدماغ .

الثانية : الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ فهي خزائنه فيجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة قليل وعن الحس المشترك أيضا ، فتحفظ تلك الصور ويدل على وجودها أن النفس كما لا تقدر على الحكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم إلا بقوة تدرك بها الجميع ، كذلك لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع وإلا فتقدم صورة كل واحد من الأمور عند ادراك الآخر والالتفات إليه ، وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لأن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لأن القبول والحفظ قد يفترقان فلو كان بقوة واحدة لما افترقا ، وإلى هذا أشار البيضاوي في الطوالع بقوله فإن الادراك غير الحفظ ومحل الخيار مؤخر البطن الأول من الدماغ .

الثالثة : الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية ، المعانى الجزئية : التي ليست بمحسوسه ، كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وهو العداوة ، وادراك الكبش معنى كذلك في النعجة وهو الصداقة ، فهذه المعانى لا تدرك بالحس الظاهر ، وبهذه القوة تحكم النفس أحكاما جزئية كما مر في الوهميات .

- قال البيضاوى : محل الوهم مقدم البطن الأخير من الدماغ .
وقيل مؤخر البطن الوسط .

الرابعة الحافظة : وهى قوة تحفظ هذه المعانى التى يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها ، وهى مغايرة للوهم لما عرفت ، من أن ما به القبول غير ما به الحفظ ومغايرة للخيال لأن الحافظ للصور غير الحافظ ، للمعانى ، ومحل الحافظة البطن الأخير من الدماغ وبه قال الامام أبو يعقوب ، وقال البيضاوى : محلها مؤخر البطن الأخير منه .

الخامسة : المتصرفه ، وهى القوة التى تحلل الصور وتركيبها وتحلل المعانى وتركيبها ، فتارة تقصد الصورة عن الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى ، والصورة عن المعنى وعكسه ، وتارة تركب الصورة بالصور ، وتارة المعنى بالمعنى وتارة الصورة بالمعنى وتارة بالعكس ، والقوة المتصرفه تسمى مفكرة ان استأمرها العقل ومثلية ان استعملها الوهم دون تصرف عقلى ، ويدل على مغايرتها لسائر القوى أن التخليط والتركيب بقوة غير القوة التى بها القبول أو الحفظ للافتراق ومحل المتصرفه الدودة التى فى وسط الدماغ ، وبه قال الامام أبو يعقوب وهى لا تسكن نوما ولا يقظة ، ويدل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع ، فانه الفساد اذا اختص بموضع أو برث الآفة فى فعل القوة المختصة بذلك الموضع ، وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة ، وان كانت المدركة منها اثنتين ، فقط لأن الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها .

قال الأصفهاني : وبالحقيقة المدرك للكميات والجزئيات النفسى ،

لكن الكليات بالذات وللجزئيات بتوسط هذه القوى ، ومعنى ادراكها الكليات • بذاتها أن الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلتها • ومعنى ادراكها الجزئيات بتوسط هذه القوى أن المحسوسات والمتخلية والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في آلاتها ، وأن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها •

وأما الحركة : فتقسم الى حركة اختيارية وإلى حركة طبيعية •

أما الاختيارية : فتقسم الى ما بعثه على جلب النفع وتسمى شهوانية ، وإلى ما بعثه على دفع الضرر وتسمى الغضبية ، وتحت كل منها أنواع •

وأما الطبيعية فسبع : الجاذبية ، والماسكة والهاضمة والدافعة فهذه الأربع خادمة للبواقي ، وهي الغذائية والنامية والمصورة وقد عدها الامام أبو يعقوب سبعا وعدها العضد في المواقف ، والبيضاض في الطوالع ، وغيرهما ثمانيا بأن عدوا المولدة قسمين مولدة تفضل جزءا من الغذاء بعد الهضم القائم ، وتعدده مادة ومبدأ لشخص آخر ومصورة تخيل تلك المادة في الرحم ، خاصة كما في المواقف وتنفيدتها الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع ، فعلى هذا فلا تنافي بين كلام الامام وغيره ، سبحانه من يدبر الأمر ويفصل الأديان ويجعل المسببات مرتبطة بأسبابها •

المقصد الخامس : الخبر الصادق ، وهو المطابق للواقع نوعان :

الأول : المتواتر وقد مر تعريفه وهو موجب للعلم الضروري ، كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية قال السيد

وها هنا أمران : أحدهما أن التواتر موجب للعلم ، وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد ونحوهما ، وأنه ليست الا بالأخبار .

وثانيهما أن العلم الحاصل به ضرورى وذلك أنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتمام لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات ، وأما خبر النصارى بقتل عيسى واليهود بتأييد دين موسى ، فتواتره ممنوع ، فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن ، وضم الظن الى مثله لا يوجب اليقين ، وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد ، قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد ، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات ، فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم ، يكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر ، والتواتر قد أنكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة كما ستقف عليه .

قلنا : ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الألف ، والعادة والممارسة والأخطار بالبال ، وتصورات أطراف الأحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالمسوفسطائية فى جميع الضروريات كما مر وكما ستعلم .

الثانى : خبر الرسول المؤيد بالمعجزة ، وهو يوجب العلم الاستدلالى ، أما كونه موجباً للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة ، كما سيأتى كان صادقا فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا ، وأما كونه استدلاليا :

فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خير من ثبتت رسالته بالمعجزات ، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت بخبره يضاهي الثابت بالضرورة في اليقين ، والثابت بمعنى عدم احتمال النقيض والزوال بتشكيل مشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ، والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا ، فان قلت هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الأول •

قلت : الكلام انهما هو فيما علم أنه خبر الرسول ، بأن من سمع من قيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن ، وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قلتم فاذا كان مسموعا من فيه أو تواتر عنه ذلك كان كالعلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيان لا استدلاليا ، قلت العلم الضروري في التواتر ، هو العلم بكونه خبر الرسول ، لأن هذا المعنى هو الذى تواترت الأخبار وفي المسموع من فم الرسول : هو ادراك الألفاظ ، وكونه كلام الرسول ، والاستدلالى هو العلم بمضمون ثبوت مدلوله ، مثلا قوله صلى الله عليه وسلم : « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام ، وهو ضرورى ثم منه أنه يجب أن تكون البينة على من ادعى ، وهو الاستدلالى ، فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين ، بل قد يكون خبر الله تعالى أو الملك أو أهل الاجتماع ، والخبر المقرون احتمال الكذب عنه كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره •

قلنا : المراد الخبر الذى يكون سبب العلم لعامة الخلق ، بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين ، بدلالة العقل ،

فخبر الله تعالى والملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ،
اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبره عليه السلام ، وخبر
أهل الاجماع في حكم التواتر ، وقد يجاب عنه فانه لا يفيد بمجرد بل
بانظر في الأدلة الدالة على كين الاجماع حجة •

قلنا : وكذلك خبر الرسول ، ولذلك جعل استدلاليا •

المقصد السادس : اعلم أن العقل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراكات ، وهو المراد بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند
سلامة الآلات ، وقيل : جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة ، فهو سبب للعلم أيضا خلافا للسمنية في النظريات وللمهندسين
في الآلهيات ، فلا تنافي شبهتهم المعلومة مما من كون النظر الصحيح من
العقل مفيدا للعلم على أن ما ذكروه استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما
نفوا كما مره فيتناقض ، فان زعموا أنه معارضة الفاسد بالفاسد •

قلنا : اما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا ، أو لا يفيد فلا يكون
معارضة ، وقد سلفت مباحث هذا المقصد ، وأما الالهام المفسر بالقاء معنى
القلب بطريق الفيض فليس من أسباب العلم بالشيء ، خلافا للصوفية
اذا جعلوه حجة ، واليه ذهب الامام أبو يعقوب ، وكذلك خير المعدل
الواحد ، وتقليد المجتهد ، ويفيد أن الظن والاعتقاد الجازم يقبل الزوال •

تنبيه : قال الحكماء : ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلم
كلها ، كما مر لكنها ، قابلة لها مستعدة لها للفيض عليها ، والا لامتنع
انصافها بها فلذلك يسمى عقلا هيولائيا تشبيها له بالهيولى الخيالية

الصور القابلة هي لها ، ثم اذا استعملت آلاتها أعنى الحواس الظاهرة والباطنة حصل لها علوم أولية واستعدت لاكتساب النظريات ، وذلك يسمى عقلا بالملكة ، وبهذه المرتبطة نيط التكليف لأنها حصلت لها بحسب تلك الأوليات ملكة الانتقال الى تلك النظريات ثم اذا رتبت العلوم الأولية وأدركت النظريات مشاهدة لها فذلك يسمى العقل بالفعل ، ويقال له أيضا العقل الفعال ، فاذا صارت تلك العلوم مخزونة عندها وحصلت ملكة الاستحضار متى شاعت من غير تجشم كسب جديد ، فذلك يسمى العقل المستفاد لاستفادته من العقل الفعال ، وهاهنا مباحث لئولنا بها في الشرح •

العلم الثاني : في الممكنات وأحوالها ، وفيه مرادد •

الأول : في الحكم الحادث ، وفي الاستدلال ، وبيان احتياج الحادث وفيه مقاصد •

الأول : اعلم أن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة : علم واعتقاد وظن ووهم وشك لأن الحاكم يأمر على أمر ثبوتا أو نقيا ، أما أن يجسد في نفسه الجزم بذلك الحكم أولا •

الأول اما أن يكون لسبب واعنى به اما ضرورة أو برهانا أولا ، وغير الجزم اما أن يكون راجعا على مقابلة أو مرجوحا ، أو مساويا ، فأقسام الجزم اثنان ، وأقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الأول من قسمي الجزم علما ومعرفة وبقينا •

والثاني : اعتقادا ، وسمى الأول من أقسام غير الجزم ظلما ، والثاني وهما ، والثالث شككا ، فاذا عرفت هذا فالإيمان ان حصل عن أقسام غير

الجزم الثلاثة فالاجماع على بطلانه ، وان حصل عن الأزل من قسمي
الجزم وهو العلم فالاجماع على صحته •

وأما القسم الثاني : وهو الاعتقاد وكاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين
بان كان غير مطابق ، ويسمى الاعتقاد الفاسد ، فالاجماع أيضا على أن
صاحبه كافرا ثم معذور اجتهد أو قلد ، ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري
اذ قالوا ان الكافر اذا اجتهد وأداه اجتهداه الى الخطأ والكفر فهو معذور
غير أثم ، وهو خلاف الاجماع كما سيأتى عنهما مع أنه لا يخلو أيضا عن
تقصير في اجتهداه لكثرة الأدلة على صحة الاسلام وجلالتها ، وقد وقع قبل
البيضاوى قريب مما قالاه ، وان كان الاعتقاد مطابقا ، ويسمى الاعتقاد
الصحيح الحاصل من محض التقليد الجازم فالذى عليه جمهور الفقهاء
من أصحابنا ومن الأشعرية ، أنه يكفي صاحبه وأنه مؤمن وناج بفضل
مع الوفاء •

وذهب كثير من المتكلمين ممن ذكر وأكثر المعتزلة الى أنه لا يصح
الاكتفاء به في العقائد ، والأصح أن التقليد الجازم المطابق من العاجز
عن النظر كافية وأن القادر عليه عاص أن تركه مع صحة ايمانه والتقليد
اعتقاد جازم لقول غير المعصوم ، وهذا الحد كما قيل أحسن من حد من
قال هو أخذ قول الغير بغير دليل واتباع الغير واعتقاد صحة ما يقوله
من غير دليل ولا حجة ، والأصح أن الانسان قد يعجز عن النظر خلافا
لن قال انه غاية التدور أو هو ليس بموجود أصلا •

وقال : ان كل من معه أصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة ،
والنظر وغاية الأمر أن النظر الصحيح يعسر على قوم ويسهل على آخرين ،
والعسر ليس بمانع من التكليف بكثير من الفروع فكيف بأصول الايمان •

واحتج أيضا بقوله : « فاعلموا أننا أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا الله » فأمر بالعلم لا بالاعتقاد ، وقد علمت الفرق بينهما ، وقوله : « فاعلم أنه لا إله إلا هو ولتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقوله : « واليستيقن الذين أوتوا الكتاب » ، واليقين هو العلم ، وقوله : « قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة » الآية والبصيرة : معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة فمن عقيدته لم يكن متبعا لنبيه عليه السلام عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق وهو تبديل كل من طرفي القضية ذات الترتيب الطبيعي بنقيض الآخر ، مع بقاء الصدق والكيف على ما اختاره المتقدمون •

كقولنا : في كل انسان حيوان كل لا حيوان لا انسان أو كل من ليس بحيوان فليس بانسان ، وكقولنا كل من ليس على بصيرة فليس متبعا للنبي عليه السلام ، وعكس النقيض المخالف على ما اختاره المتأخرون وهو تبديل المراضوع بنقيض المحمول ، والمحمول بعين الموضوع مع الاختلاف في الكيف وبقاء الصدق ، ويسمى الأول موافقا لتوافق الأصل والعكس في الكيف •

والثاني : مخالفا لتخالفهما فيه والعكس المستوى ، هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بعين الآخر ، مع بقاء الصدق والكيف على وجه اللزوم وهو أشهر العكوس الثلاثة تبديل العين بالعين مع بقاء ما ذكر ، وهو المراد منها عند الاطلاق وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها أعنى عكس المستوى وعكس نقيضها المرافق والمخالف بمعنى أنه يلزم من صدق الأصل صدق العكس •

ويحتج أيضا لعدم الاكتفاء بالتقليد بعكس النقيض المخالف ، وهو لا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع للنبي عليه السلام بخلاف المستوى وهو بعض من هو على بصيرة متبع له عليه السلام ، ويقولون تعالى : « قل انظروا أو لم يفتكروا في خلق السموات » الآية • « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » • الآية وكل آية في القرآن في هذا المعنى فهي آمرة بالنظر والاعتبار ، دأمة للتقليد •

ويقولون : عليه السلام « ان الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين » ومعلوم أن التقليد لا يصح في حق المرسلين ، ويقولون أيضا ومن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة ويأن الصحابة لم تزل تزدم التقليد وتحذر منه •

واحتج من يميل الى صحة القول بالتقليد في علم التوحيد بأوجه ، أحدها القطع بأن أبا بكر وعمر وسائر الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا كثيرا من تدقيقات علم التوحيد ، ونقل بعضهم أنه لو كان لا يدخل الجنة التي عرضها السموات والأرض الا من يعرف الجواهر والعرض لبقيت خالية •

الثاني : أنه حكى عن بعض السلف أنه قال عليكم بدين العجائز ويقول عمر بن عبد العزيز لمن سأله عن أهل الأهواء عليكم بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الأعرابي ودع ما سواهما •

الثالث : أنه قد نهى بعض الأئمة عن تحريك عقائد العامة ، وقال بعضهم : اذا حصل الجزم بالاعتقاد المطابق من طريق التقليد كفى ذلك

كما يكشف إذا قارنه دليل وبرهان من غير وجود فرق بينها لحصول المقصود وأطال في ذلك ، قلت وهو الأصح كما مر لما أن الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ، لكن الذي أجنح إليه أن العلوم النظرية والضرورية مركوزة في جبلة كل عاقل فعليه أن لا يهملها لوجوب النظر عليه ، وقد جرت العادة وأمر الشرع بتحصيل العلوم من طرقها المألوفة ، وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء لأننا ندين بأن علم الديانات لا يدرك بغير التعلم ، كما سيأتى ، والتزام التعب في المدرس والرحلة في طلب الفوائد ، وقد روى عنه عليه السلام لا يستطيع العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين ، وورد انما العلم بالتعلم وقسال تعالى لنبيه يحيى عليه السلام : « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » ، ولكليمه موسى « فخذها بقوة » وقال : « فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين » الآية وكان السلف الصالح يرحل أحدهم في طلب •

الفائدة الواحدة مسيرة شهر ، انظر السير فلولوا أن العلماء الأعلام تكلفوا في علم التوحيد وألقوا فيه ما كان لنا من يقف لبرد أهل البدع والضلال حين خاضوا مع كثرتهم وعظيماً احتيالهم في شبهاتهم ، ولهم المنزلة في الدنيا بحيث هم متمكنون بها من سوق الناس الى أعراضهم ، ولا سيما في أيامنا الأواخر لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراسخين ، وقد أثينا على آثارهم بالكسح فأهملنا علومهم ونسجنا عليهم غناكب التزك وكفأك ما سمعت وحققنت من أخبار أهل الزيع ، وما صاروا اليه انا لله وانا اليه راجعون •

المقصد الثانى : اعلم أن الاستدلال على أربعة أضرب •

الأول : الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النار
مثلا على احتراق الملموس •

الثاني : عكسه ، والاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال على
احتراق الشيء ، مثلا على مس النار له ، ومنه الاستدلال بوجود الأثر
على وجود المؤثر •

الثالث : الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد على السبب الآخر ،
كالاستدلال بغليان الماء المركب في اناء على النار مثلا على حرارته فان
غليانه وحرارته مسببان عن سبب واحد ، وهو مجاورة النار له •

الرابع : الاستدلال بأحد المتلازمين على الأخذ ، كالاستدلال بوجود
كونه تعالى عالما على وجوب كونه مقصفا بالعلم ومنهم من رد هذا الى
القسم الثاني ، ويحصر الاستدلال في الثلاثة الأولى ، فاذا عرفت هذا
فالذى يصلح من هذه الأنواع لمعرفة تعالى النوع الثاني ، والرابع :

أما الأول محال في حقه تعالى لوجوب وجوده ، فيستحيل أن يكون
له سبب وبتعيين هذا يبطل هذا أيضا في حقه تعالى القسم الثالث ، فاذا
علمت ذلك فأقرب شيء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى أن تنتظر الى
أقرب الأشياء اليك وهى نفسك ، قال الله تعالى : « وفي أنفسكم أفلا
تبصرون » فتعلم بالضرورة أنك لم تكن ثم كنت ، فتعلم أن لك موجدا
أوجدك لاستحالة أن توجد نفسك والا أمكن أن توجد ما هو أهن عليك
من نفسك ، وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان ، وانما قلنا انه أهن

عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين متنافيين ، وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها ، لوجوب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاتك نفس فعلك لزم المحذور المذكور •

بيان ذلك : أن تقول أنا لم أكن ثم كنت أو أنا موجود بعد عدم وأنا حادث فكل من هو كذلك فله موجد أوجده فينتج هذا البرهان ، أنا لى موجد أوجدنى •

أما الصغرى : فمعلومة بالضرورة لأن كل عاقل لا يشك في أن هيئته المخصوصة التي هو عليها وبها تحققت حقيقة الانسانية مثلا كانت معدومة ثم كانت •

وأما الكبرى : فقليل بالضرورة أيضا والصحيح أنها نظرية ، غير أن العلم بها يحصل بنظر قريب ، ولذلك ظن قوم منهم الفخر أن العلم بها ضرورى ، وهذه الطريقة أعنى طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب ، طريقة من يشوب الحدوث بالامكان ، بأن تكون العلة مجموعها أو الامكان بشرط الحدوث عند الاستدلال على وجود الصانع كما سيأتى •

المقصد الثالث : اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع ، فقليل : الامكان وهو أن ينظر في ذات الممكن بحسب قبوله الوجود والعدم والمقدار والزمان والصفات وغير ذلك كالمكان ، فنقول : الممكن قابل لهذه الأشياء لذاته فاخصاصه بأحد المتقابلين منها بسلام مخصص محال ، وقيل : الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وبه استدل سيدنا ابراهيم على نبيينا عليه الصلاة والسلام على وجود الصانع في

احتجابه على أبيه حسب ما يظهر ذلك من الآية الكريمة ، وحقيقة الحدوث
الوجود بعد العدم •

فنقول : الأجرام حادثة للآزمته الحوادث ، وكل حادث فلا بد له
من الفاعل المختار يستند اليه ، وهذه المقدمة أعنى الكبرى مختلف في
العلم بها هل هو ضرورى أو نظرى وهو الصحيح •

والنتيجة هنا : فالأجرام لا بد لها من الفاعل المختار ، وقيل الامكان
والحدوث معا ، فنقول : اختصاص الحادث بالوجود في الوقت المعين
بدلا عن العدم الجائز يوجب افتقاره الى مخصص والا لكان أخذ الأمرين
المتساويين راجعا لذاته ، وذلك محال ، والاستدلال على افتقار الحادث
الى سبب هو طريق مجسوع الامكان والحدوث وقيل الامكان بشرط
الحدوث وهو كالذى قبله الا أن فائدة كون الحدوث جزءا أو شرطا أن
العلم بوجود الفاعل المختار يحصل ضرورة إذا كان جزء الوجود طردا
للدليل ولا يلزم ذلك إذا كان شرطا لعدم اطراده ، وعبر بعضهم عن
هذه الأقوال بقوله : الطرق المستدل بها على وجود الفاعل المختار أربعة ،
فعداها الى أن قال وهذه الطرق اما أن تعتبر في الأجرام أو في الأعراض ،
فتكون الطرق الموصلة الى العلم اللفظى بوجود الله سبحانه ثمانية من
ضرب أربعة في اثنين ، وان اعتبرت في المتقابلات الست وهى : الوجود
والعدم وما ذكر معهما مما مر أنفا تكون ثمانية وأربعين من ضرب
ثانية في ستة •

وهذا كما قال : على الجملة وأما بحسب التفصيل : بان نعتبر أفراد
كل قسم ، أعنى قسم الأجرام وقسم الأعراض وقسم المتقابلات الست ،

وتعتبر النسب والاضافات فلا يحيط بها عقل ولا يعلم ذلك الا الله سبحانه ، فقد استبان لك أن العالم مفتقر اليه وأنه فاعل له بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة ويقضى ذلك إمكانه وحدوثه ومقداره وصفاته وأزمنته وسائر أحواله •

المقصد الرابع : اعلم أن الفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره من الطرق الآتية ، أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع ، وفي غيره يتقدم ، وبيانه أننا اذا حققنا أن العالم ممكن بوجوده وعدمه ، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته ، ويدل على ذلك بافتقاره ، وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته ، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد وأن يكون واجب الوجود لذاته ، والا كان مفتقرا الى ما افتقر اليه العالم ودار أو تسلسل على ما سيأتى ، وكلاهما محال فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته ، فقد خرج لك من هذا العلم بوجود الصانع لكن مع احتمال أن يكون صانعا باللزوم •

الثانى : فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما هو رأى الفلاسفة وأن يكون صانعا بالاختيار ، فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لاثبات هذا الطلب ، أعنى حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذى نظرك فيه ونظر الفليسوفى واحد ، وانما تنفرد عنه بهذا المطلب الثانى ، فانه لم يهتد هو اليه •

فنقول : صانع العالم اما أن يكون أوجبه لذلك فى ذاته أو اقتضاه بطبعه أو أوجبه باختياره وجهات التأثير منحصرة فى هذه الأوجه الثلاثة ، ووجه الحصر أن كل مؤثر لا يخلو اما أن يصح منه التترك أولا •

والأول : الفاعل المختار •

والثاني : اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط أو انتفاء مانع أولا •

والأول : الطبيعة ، والثاني : العلة ، ثم نقول لا جائز أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا لها بطبعه لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلوم العلة الواحدة ، ومطبوع الطبيعة الواحدة ، وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل ، فتعين أن يكون فاعلا بالاختيار •

فنقول حينئذ العالم موقع بالاختيار ، وكل موقع بالاختيار حادث ، اذ اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه ، والا لكان تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت الممكن عما لا يصح كونه في العدم ، فينتج العالم حادث ، فأنت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع ، فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق كما قلنا •

تنبيه : اعلم أن في قولنا فتعلم أن لك موجدا أوجدك حرف الكبرى ، وهى أن تقول : وكل ما لم يكن ثم كان فله موجدا أوجده للعلم بها وفي قولنا ، والا أمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك أجهالا ، وتقديره أن يقال : لو أمكن أن توجد نفسك الأمكن أن توجد غيرك والمتالى باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة أن القدرة على انتزاع أحد المثليين قدرة على انتزاع مثله ، والممكنات متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة ، فالقدرة على ايجاد بعضها اختراعا قدرة على ايجاد جميعها ، والى بيان الملازمة أشرنا بقولنا لمساواته لك في الامكان •

وأما بطلان التالى : وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره مهمتغ ، ولا يفتقر الى بيان لأن كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك فان قلت : لا نسلم المقدمة القائلة أنا لم أكن ثم كنت ، ولأن ذلك معلوم بالضرورة وسند المنع أنى أعلم أن مادتي التى تكونت منها كانت ماء فى صلب أبى ومادة أبى التى تكون منها كانت ماء فى صلب أبيه ، ولعل الأمر كان هكذا الى غير نهاية ، فاذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال ، غاية الأمر ، أنى أعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتى •

ودليلكم : مبنى على أن نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على أن صورتها لم تكن ثم كانت •

قلنا : ان الذات من قبيل الكل المجموع والماهية المركبة ومن لازمها انعدامها بانعدام جزئها ، ومن المعلوم ضرورة أن جزأها الأكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان ، فصدق قولنا فى الصغرى أنا لم أكن ثم كنت « وأن العلم بذلك ضرورى اذ أنا ونحوه من الكائنات ، عبارة عن الهيكل المخصوص من أرواح وأبدان لا عن بعضه عند المحققين كما سيأتى ، واذا ثبت أن جزءا من ذاتى لم يكن ثم كان ، فذاتى لم تكن ثم كانت ، فأنا محتاج الى موجد لذاتى ، ويتعين أن يكون غيرها لئلا يلزم التهاافت المذكور ، غاية الأمر أنه يتطرق احتمال أن بعض ذاتى فى الأصل كالنطفة مثالا أثر فى فعل البعض الزائد عليها ، لأنها مغايرة لمجموع ذاتى وسنذكر برهان بطلانه فيما بعد ، لأن مقصودنا استنتاج احتياج الذات الى موجد •

وأما تحقيقه ما هو ؟ وتحقيق حدوث كل جزء من أجزاء الذات بل

وكل جزء من أجزاء العالم ، فسيوضح بعد على الكمال على أن اسناد
ايجاد شيء من الذات لبعضها يتدرج بطلانه فيما ذكرناه من البراهين ،
على بطلان ايجاد الذات نفسها وهو ما ألزمناه على ذلك التقدير من
صحة ايجادها غيرها ، اذ لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن
لأمكن للذات أن تبتدع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي
يصح منه الاختراع ، وهو باطل بالضرورة .

فيان قلت : لمعل ذلك البعض انما أثر بالطبع بشرط الاتصال
والكينونة في الرحم ، قلنا : فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن
الرحم ، كيف ؟ ومعظم الذات بعد الانفصال وجد على أن اختلاف الذات ،
وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره ، يمنع قطعاً أن يكون لعله
أو طبيعية فيها تأثير ، فتعين أن التأثير انما هو الاختيار ، والممكنات
بالنسبة الى التفاعل على المختار ، سواء فظهر أن البرهان السابق
يقضي أن الموجد للذات ليس نفسها ولا جزءاً منها ، وأن ما زاد كان
وبسبب ذلك الصدق ما ادعينا من كونك تغلظ ضرورة أنك لم تكن ثم
كنت ، لأن المركب لا وجود له الا بجميع أجزائه .

المقصد الخامس : تقدم أن جهات التأثير منحصرة في الأوجه الثلاثة ،
وأن وجه الحصر أن كل مؤثر اما أن يصح منه الترك للأثره ، كالكتاب مثلاً
للكتابة ، والمتحرك عن المرتعش مثلاً لحركته عند مثبت الأثر للقدرة
القادرة ، لا عند نافيها عنها أولاً .

والأول الفاعل المختار ، ويلزمه أن يكون حياً عالماً قادراً مريداً كما
سيأتي .

الثانى اما أن يتوقف قضاؤه على شرط وانتفاء مانع ، كما يقول الطبائعى فى احراق النار ونفع الأدوية مثلا ، فانه قد يمنع منها مانع أولا كما يقول الفيلسوفى فى حركة اليد مثلا مع حركة المفتاح ، فانه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائن فى اليد عند حركته

• مباحث

• والأول : الطبيعة

والثانى : العلة ، فاذا عرفت هذا فالأوجه الثلاثة مستحيلة فى النطفة .

أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار : فضرورى البطلان ، اذ الحياة والعلم والقدرة والارادة لازمة للمؤثر الاختيار ، وهى جماد لا تتصف بشئ من ذلك قطعا وأيضا لئلا أثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه الذات ، التى تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة أحق أن تؤثر فى ايجاد الذوات ، لاشتغالها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير ولما فيها أيضا من الأوصاف المناسبة للتأثير مما مر ، وعجزها عن ذلك معلوم ضرورة ، فأحرى ما هو أضعف منها •

واما تأثيرها بالطبع أو العلة : فباطل أيضا لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ، ونسبة النطفة الى جميع المقادير والمصفات نسبة واحدة ، فتعين أن يكون الفاعل مختارا له ارادة يرجع بها بعض الجائزات على بعض ، وأيضا فكل من النطفة والذات أجسام متماثلة ، ومع ذلك فقد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة اللمس وبعضها بقوة الذوق

وبعضها بقوة العقل ، الى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى ، وكل واحد يجوز أن يكون في مكان صاحبه ، وأن يكون على خلاف ما هو عليه ، والطبيعة والعلة يستحيلان أن يخصصا مثلا عن مثل ، فاذا علمت ذلك علمت قطعاً أن لصانعك اختياراً .

وبيان ذلك من الشكل الأول أن تقول : ذاتك قد اختصت بجائز بدلا عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار أجزائها ، وكل ما هو كذلك ففاعله مختار لفاعله ، فينتج ذاتك فاعلها مختار لفاعله .

ودليل الصغرى : ظاهر فسان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص ، وعرض مخصوص ، والطول أكثر من العرض مثلا مع جواز أن يكون المجموع على خلاف ذلك ، وكلها جائزة لا رجحان لبعضها على بعض باعتبار أجزائها ، فقد اختص بعضها مع استوائها ، بان كان عينا مثلا وبعضها بان كان اذنا وبعضها بان كان يدا الى غير ذلك من الاختلافات ، وكل واحد في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك في الجميع .

وأما دليل الكبرى : فلأن تأثير الطبيعة والعلة ، لما كان بالمناسبة الذاتية استحال أن يناسب الضدين ، وأن يخصص مثلا غير مثل ، فتعين أن يكون المخصص لذاتك مختارا ، وعلمت أيضا أن صانع ذاتك ليس بنطفة ولا طبيعة ، ولا علة .

وبيان ذلك : من الشكل الثاني أن تقول : صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء مما ذكر بفاعل مختار فمنتج صانع ذاتك ليس بنطفة ولا طبيعة

ولا علة ودليل المقدمتين قد سبق ، وتقول : أيضا لا طبع لها في وجود ذاتك وإلا لكنت على شكل الكورة ، لأن الخصوم يقولون : ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضى شكلا متساويا من كل وجه وهو الكورى في المركبات ، ولذلك زعموا أن جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة كان كوريا ، وإذا انتفى الطبع لها فأحرى أن تنتفى العلة ، ولا طبع لها أيضا في نمو ذاتك ، لأن الوقوف على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك ، مع جوازه يمنع أن يكون النمو أثرا للطبيعة ، أو العلة إذ لو كان أثرا لأحدهما لزم أن لا تقف الذات في نموها ، ولكانت تنمو أبدا على تقديرها مؤثرة في النمو ، ولا يدفع ذلك من لزوم اختلاف مطبوعها أيضا .

لأننا لا نسلم أن النمو شيء واحد لأن النمو الذى في اليد مثلا مخالف في انتهائه لنمو الأذن ، وكذا نمو الأنف والرجل وغيرهما بل أصابع اليد المتحدة المثل ، وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة في نموها ، وترى بعض الأعضاء نموها في الطول أكثر من العرض ، وبعضها بالعكس الى غير ذلك من صفات الاختلاف في النمو ، وكل منها على أبلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة به ، أفيرضى عاقل أن يسند هذا السطح العجيب والشكل القريب لشيء من العالم منفردا أو مجتمعا ، فضلا عن أن يسنده الى الخصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى شيئا ، كلا والله انما يليق أن يفعله من ليس كمثل شيء مالك الملك المحيط علمه بكل شيء ، الذى لا يتعاضى على قدرته التامة وأرادته النافذة شيء من الكائنات ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

المقصد السادس : فحين ظهر لك حدوث الزائد من الذات على

المنطقة ضرورة ، وأنها ونحوها لا أثر لها في شيء من الذوات ، وأن فاعل الذات فاعل مختار استبان لك الاستدلال بذلك الزائد من الذات على حدوث تلك المنطقة ، وسائر العالم وأن احتياج الجميع الى الفاعل المختار على السواد ، ولا أثر لبعض منه في بعض البتة ، ووجه الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزائد والعالم كله ، إذ هذا الزائد أجرام متميزة وأغرض قائمة بها وسائر العالم كذا والمثلان يجب استواءهما فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل ، وقد وجب الحدوث لذلك الزائد قطعاً ، فكذاك يجب لسائر العالم المماثلة اياه .

اذ لو اختلف العالم ، بأن يكون بعضه قديماً وبعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب ، واللازم باطل فكذا الملزوم وبين الملائمة ، أن القدم لا يكون الا واجبا للقديم ، وبرهانه ما سيأتى من كون القدم لو كان جائزاً للقديم لجاز عليه سبق العدم ، فيحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم الجائز ، وهو نقيض القدم المفروض فيلزم أن يكون قديماً غير قديم . هـ .

وأما بطلان الملزوم : فلأنه يلزم على تقدير صحته أن يختص أحد المثلين عن مثله ، بصفة واجبة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع المتنافيين ، لأن التماثل يقتضى استواء المثلين في جميع صفات النفس أعنى الصفات التى ليس لها وجود زائد على الذات ، واختصاص أحدهما بحكم واجب ، وهو لا يكون الا صفة نفسية أو لازماً لها يوجب انفراد أحدهما عن فعله بصفة نفسية ، فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون إذا مثله فكيف ؟ وقد تحقق أنه مثل له ، فلزم أن يكون مثلاً غير مثل . هـ .

فخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات ،
البرهان القاطع على حدوث العالم كله علوية وسفلية وعرشه وكرسيه ،
أصله وفرعه وأن الجميع عاجز عن إيجاد نفسه ، وعن إيجاد غيره كعجزك
وأن الجميع مفتقر الى الفاعل المختار كافتقارك اليه ، (وان من شيء
الا يسبح بحمده) والمراد بالأصل : ما نشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة
من غير تأثير له أصلا ، وبالفروع ما نشأ عن الغير كالماء للنباتات مثلا
فان قيل برهانكم السابق واللاق انما ينتجان الحدث لجميع الأجرام
وأعراضها •

والمطلوب : أعم من هذا ، وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى
فليس قدر فيها سواء تعالى ما ليس بجرم ولا قائم به ، لم ينهض فيه
دليل ، قلنا : مذهب المتكلمين انحصار العالم في الأجرام والأعراض خلافا
للحكماء في اثباتهم قسما ثالثا في العالم ليس بجوهر •

ولا عرضي أعنى غير متميز ولا قائم بتمتيز ، وسموه بالمجردات
أعنى من الصورة والتمتيز كما ستعلمه ، وجعلوا من ذلك النفوس والأرواح
والملائكة ، وتبعهم على ذلك الغزالي وبعض الصوفية فهم لا تتقدر
ولا تتشكل ولا تعمر فراغا ولا يلزم من ذلك ما قالوا مماثلتها للبارى عز
وعلا ، لأنها انما شاركته في سلب وهو التقديس عن المقدار والشكل
والتمتيز والمائلة ، انما تكون بالمشاركة في صفات النفس قلت ومن ها هنا
كفر بعضهم كابن حبيب من المالكية الغزالي وجعلوه مشبها •

تنبيهان :

الأول : أن للمتكلمين في ابطال الزائد على القسمين طرقا ، من
أشهرها طريقة التقسيم ، وهي كل موجود اما أن يكون متميزا أولا •

والثاني : اما أن يقوم بهتحيز أولا ، فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وغيرهما هو الله تعالى ، قال بعض المتأخرين من الأشاعرة فهذه القسمة وان كانت دائرة بين النفس والاثبات ضعيفة ، لأن ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بهتحيز ليس هو نفس حقيقته بل وعلا ، ولا نفس حقيقة صفاته لأنه انتهى الى سلب وهو سلب التحيز والقيام للمتحيز •

واختار بعضهم التوقف في وجود هذا الزائد ، لضعف مسلك الفريقين أعنى الحكماء والمتكلمين ، قال : فان الوجود المفروض لم نعلم حقيقته حتى نحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمناه متوقف عليه فندل به عليه لعدم العلم به ، بخلاف ما نقول في الصانع فانه وان لم نعلم حقيقته الا أن ما علمناه متوقف وجوده عليه ، فأسند العلم بوجوده اليه

ومن المتكلمين : من أثبت حدوث هذا الزائد بالعقل ، فقال : هذا الزائد لا يصح أن يكون آلهما لوجوب الوحدانية له ، كما سيأتى •

دليله : واذا لم يصح كونه آلهما لم يتوقف وجود العالم على وجوده ، فلا يجب وجوده اذا لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكنا ، وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب ، قال بعض : وهو ضعیف ، لأنه تهمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده ، وذلك ان توقف وجود العالم على وجود فاعل له يقتضى وجوب وجوده ، لئلا يلزم التسلسل أو الدور لو قدر جواز وجوده ، ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك الشيء اذا لا يلزم في عدم الدليل عدم المدلول ، وقد كان عز وجل واجب الوجود لذاته في الأزل قبل أن يوجد للعالم وتوجد دلالة •

قال : والحق أن ما يفرض زائدا على الآله غير آله ، ولم تعلم حقيقة ، فلم يكن الحكم عليه في جهة نفسه وحقيقته ، فيستدل عليه باعتبار فعله ، فلم يبق الا التوقف والالتجاء الى السمع والبرهان القاطع ، من الاجماع وغيره يشير الى أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ولا قديم الا الله ، ولا تتوقف دلالة صحة المعجزة على نفى قديم غير الله فجائز أخذه من طريق السمع .

الثانى : قد علمت مما مر أن الأجرام كلها متماثلة ، فلا فرق حينئذ بين نورانيتها وظلمانيتها ، حتى أن جرم الطين مثلا مماثل لجرم القمر لاشتراكهما في صفات النفس من التحيز وقبول الأعراض والتخصيص بالمقدار والمساحة وغيرهما ، وانما تمايزت بأمر عرضية حتى الماء والنار والأرض والسماء وحتى الانسان مماثل لغيره من الأجرام الحيوانية والجمادية ، ولهذا صح منح الانسان قردا أو سبعا أو نحوهما ، والا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلال الاجناس كان يصير الجوهر عرضيا وعكسه ، والحركة سكونا وعكسه ، واللون طمعا والقدرة ارادة أو نحو ذلك .

وما يقال كثيرا : أن الانسان حقيقة مغايرة لحقيقة الفرس وكذا غيرهما وانما تمايزت بأوصاف نفسية ، هي فصول كالناطقية والصاهلية ونحوهما ، فذلك مذهب الفلاسفة وبعض متكلمي ، وعليه جرت الناطقة في جعلهم الحيوان جنسا وما تحته أنواع له مختلفة بالحقائق .

وجمهور المتكلمين : على أنها كلها متماثلة من الذرة الى الفيل أعنى متحدة الحقيقة ، وانما الاختلاف بالعوارض وهذا أصل يبنى عليه كثير

من قواعد الاسلام ، واثبات القاد والمختار وكثير من أحوال النبوة والمعاد فإنه اختصاص كل جسم بصفاته المعنوية ، لا بد أن يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجد الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ، ثبت جواز ما نقل من المعجزات ، وأحوال القيامة ، ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أن أجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة ، وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف .

حقيقة هذا : ما قرره الأشاعرة ، وستعلم أنه ضعيف اذا لم يقع عليه برهان قاطع على ثبوت الجواهر الفرد ، بل الحق أن ذلك مبنى على أن أجزاء الجسم ممكنة قابلة للاتصاف بطل ما ذكر .

المقصد السابع : المشهور بين المتكلمين في حدوثه العالم هو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين ، وهو الأعراض على حدوث الآخر وهو الجواهر ، فيفتقر إلى ثبوت الأعراض وحدثها ، واستحالة عزو الجوهر منها وابطال حوادث لا أول لها ، وحينئذ يلزم حدوث الجوهر وحدوث الأعراض ، ويتوقف على أربعة أمور ابطال الكون والظهور ، وابطال قيامها بنفسها وابطال انتقالها وابطال عدم القديم فصار هذا الدليل يتوقف بهذا الاعتبار على سبعة أمور .

ووجه توقف حدوث الجواهر على الأصول الأربعة ، الأول : أن جهة الدلالة هي أن ما لازم المتناهي لا بد أن يكون متناهي ، وإذا كان المعتمد الاستدلال يتناهي أحد المتلازمين على تنأى الآخر فلا بد من اثبات زائد على الجوهر اذا الشيء لا يلزم نفسه واذا ثبت الزائد فلا بد

من اثبات التلازم وإذا ثبت التلازم فلا بد من اثبات تناهي أحد المتلازمين وهو الاعراض ، وتناهي أفرادها ، هو اثبات حدوث شكل واحد منها ، وتناهي جملتها هو ابطال حوادث لا أول لها ، وإن ثبت أن تقرر هذا قلت كلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وجواهر العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهذه المقدمة القائلة جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث تستدعي اثبات زائد وأنه حادث ، وإن الجوهر لا يخلو عنه فهذه ثلاثة أصول •

وقولنا ما لا يخلو عن الحوادث لا بد أن يكون حادثا ، لأنه لو كان قديما لأفضى ذلك الى حوادث لا أول لها وهو الأصل الرابع •

ووجه توقف حدوث الأعراض على الأصول الأربعة التي ذكرنا هو أن جهة الاستدلال هنا على الحدوث بالطرو والعدم لما سبق وجوده قبل الطارئ وتحقق الطرو يستدعي ثلاثة أمور ويلزم الحدوث ، والعدم ويستدعي تلك الأمور الثلاثة ، ويتحقق العدم وليس هو الحدوث فلا بد من بيان استحالة عدم القديم •

وبيان هذا الكلام : أن نقول : في تحقق الطرو أنه لو لم يكن طارئا لكان موجودا قبل هذه الحالة ، ولو كان موجودا قبل هذه الحالة لم يخل أما أن يكون في محل أولا ، فإن كان في محل فهو أما هذا المشاهد فيه طريانه عليه أو غيره ، فإن كان هذا فقد كان كامنا وإن كان غيره فلا يصل اليه الا بالانتقال ، وإن كان من غير محل نقد قام بنفسه ، وكذلك نقول في عدم هذا العرض لأنه لو لم يكن قد عدم لكان باقيا وهو أما أن يبقى في محل أولا ، فإن كان في محل فهو أما في هذا المحل أو في غيره ، فإن كان في محل فهو أما في هذا المحل أو في غيره ، فإن كان في هذا المحل فهو كامن وإن كان في غيره فلا يصل اليه ، الا بالانتقال من هذا فيتحقق أنه عدم •

ويقال له : لم قلت انه اذا عدم يكون حادثا ؟ ، قلنا الآن القديم لا يجوز عدمه واذا لم يكن قديما لزم أن يكون حادثا ، فيتحقق بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطرو والعدم على هذه الأقسام وهى أربعة ، فاذا سمعت ما قررناه ، عليك وأردت ايضاحه فنقول ما مر كنا نستدل على حدوث العالم بالنظر الى أبعاضه وهو ذات الانسان •

وأما ما هنا : فبالنظر الى جميعة نظرا واحدا وتقرير الدليل فيه : أن العالم كله صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث •

دليل الصغرى أن صفات العالم متغيرة من وجود الى عدم وعكسه قبولا وحصولا ، وكل ما كان كذلك فهو حادث •

ودليل التغير : المشاهدة له فى بعضها كالحركات والأصوات ونحوها فانها تتشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرو • والقول فيما لا يشاهد فيه التغير ، كسكون الأرض والألوان على رأى ، ونحو ذلك فان الأرض يجوز أن تتحرك ، وينعدم سكونها كما جاز ذلك فى مماثلها من متحرك الأجرام ، وذلك اللون الخصوصى فلا يجوز أن ينعدم لونه ويتصف بغيره من الألوان كما اتصف به مماثلة من الجواهر ، وهى كلها متماثلة فيستحيل أن يجوز فى بعضها ما لا يجوز فى الآخر من حيث ذاته •

فاستبان لك أن صفات العالم تتغير اما بالحصول أو بالقبول ، وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الأعراض ، أما اذا التفتنا الى صفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود تغيرا واجبا ، وأما كون التغير يستلزم الحدث فدليله : أن التغير مطلقا

يستحيل على القديم ، لأنه اذ كان من عدم الى الوجود كان وجوده طارئاً
بعد عدم وهو غير الحدوث ، وقد فرض قديما ، هف •

وان كان من وجود الى عدم كان وجوده جائزاً بدليل قبوله العدم ،
وكل جائز فهو لا يقع بنفسه فيلزم أن يكون وجوده بمقتضى والفرض
أنه قديم ، هف •

أيضا فان قلت لعله جائز الوجود من حيث ذاته ، قلنا قد سبق
بالبرهان أن العلة والطبيعة لا أثر لهما في شيء من الكائنات ، فتقدير
عدم القديم مع وجود علته أو طبيعته محال الى نفيه وتسلسل ، وان
قدر أن النفي مع وجود الطبيعة لطريان ضده كان محالا أيضا ، لأن
الضد ان طرأ قبل عدم القديم لزم اجتماع الضدين ، وان طرأ بعد عدم
لزم عم التقديم لا لسبب ، وأيضا فيه ترجيح المرجوح اذ منع القديم
السابق وجوده لتجدد هذا الضد أولى من منع الطارئ لوجود القديم ،
فخرج لك بهذا البرهان •

صدق الصغرى وهى قولنا : العالم كله صفاته حادثة ، وأما •

دليل الكبرى وهى قولنا : وكل من صفاته حادثة فهو حادث فهو أنه
لا يمكن أن يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولا مجتمع
ولا متفرق ، وهذه الأكوان كافية في الاستدلال بها على حدوثه •

فنقول : العالم ملازم ضرورة للأكوان الحادثة وكل ما لازم الأكوان
الحادثة فهو حادث ، وان شئت فاستدل باستحالة عرو الإجرام عمن
الأكوان على استحالة عروها ، عما عداها من أجناس الأعراض ، وذلك

أن قبول الموصوف لجميع صفاته نفس لذاته لا يختلف فيها ولا يدل على الذات ، مثلاً يلزم الدور أو التسلسل في احتياج القبول ، أن قبول أعنى أن القبول لو كان عرضياً للجوهر لطراً عليه كطرئان الحركة والسكون والعلم ونحو ذلك ، لتوقفه على قبول آخر بمعنى أن الجوهر لا يتصف به حتى يقبله ، وكذا القبول الثانى ، لأنه عرض طارئ على هذا العرض فان توقف على الذى توقف عليه داراً وعلى غيره الذى هلم جراً تسلسل ، فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها ، إذ الموصوف النفسى لا يختلف كما لا يتخلف ، لكن العرو عن جميعها باطل ضرورة لما عرفت من استحالة عرو الأجرام عن الاكوان التى هى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع ، فيلزم أن يجوز عرو الأجرام عن غيرها ، وإذا عرفت استحالة عروها عن الحوادث لزم حدوثها إذ لو كانت الأجرام موجودة فى الازل وصفاتها لأجل حدوثها لا تجوز الا فيما لا يزال للزم عرو الأجرام عن جميع صفاتها ، وهو الذى قررناه قبل .

تنبيه : اعترض على الصغرى فانا لا نسلم أن لذوات العالم صفات زائدة على وجودها ، حتى يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلمنا وجودها ، لكننا لا نسلم أنها حادثة قولكم أنها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع ، إنما نقول لا عدم لها أصلاً ، بل هى دائمة الوجود اما فى موصوفها لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها ، وتارة تظهر فيه بانقضاءه وأما الانتقال من محل الى محل ومن قيام بنفسها الى قيام بمحل ، وبالعكس .

الجواب عن الأول : وهو ادعاء الزيادة على الوجود أن كل عاقل يجيب فى ذاته معانى زائدة عليها كالعلم وأصداده ونحو ذلك ، ولهذا قال

— ١٠٠ —

بعض الأذكياء من المتأخرين في جواب من منع وجود الأعراض ، نزاعكم
لنا وقولكم لا نسلم وجود الأعراض أما أن تقولوا ان هذا النزاع منكم
لنا موجود أو معدوم فان قلتم لا وجود له خرجتم عن كثفة العقل وسقط
عنه •

وصيغة جوابكم من وجهين : أحدهما أنكم في عداد من لا عقل له ،
لأن من لا عقل له هو الذى يقول كلاما ثم يردفه على الفور بقوله :
ما قلت شيئا ومن لا عقل له فلا يجاب عنه •

وثانيها : اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا
مؤنة جوابكم وان سلم أن نزاعكم لنا وجد منكم ولا شك أن ذلك النزاع
أمر زائد على الذات وهو الذى نعنى بالعرض فقد سلمتم وجود
العرض •

فان قالوا : نحن ممن يقول بالحال والناسطة بين الوجود والعدم
فنسلم أن للأجرام صفات زائدة عليها ، ولا يلزم من زيادتها وجودها
لاحتمال أن تكون واسطة بين الوجود والعدم •

قلنا : ان المحققين على أن الحال محال وأنه لا واسطة بين الوجود
والعدم سلمنا بثبوتها ، فيلزم أن الأجرام تلازم صفات ثابتة وجب لها
الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على حدوث العالم على
أكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات ، وان لم تنته الى درجة الوجود
فالتدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئا ، فى دليل الحدوث ،
وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل ضرورة •

ومن أدلة المتكلمين على ثبوت الأعراض تعاقب الأحكام الجائزة على الجوهر ، ونذكر تمرينا للطالب فنقول : اذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا مثلا فقد زال اختصاصه بحيزه الذى كان ساكنا فيه لفارقتة له ثم طرأ اشتغاله بخبر فان واشتغال الخبر الأول والثانى جائزان ، وكل جائز فلا بد له من مقتض فاما أن يكون المقتض لهذا نفس الجوهر أولا ، والأول باطل والا اشتغال كونه مع بقاء نفسه فى غير ذلك الحيز المعين والثانى نفى أو اثبات ، والنفى لا اقتضاء له والاثبات لا مثل للجوهر أولا .

والأول : باطل لوجوب اشتراك المثليين فى جميع صفات النفس والاقتضاء انما يثبت للنفس ولأنه للاختصاص لما لم يقم بغيره ببعض الجواهر دون بعض لجواز كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر ، وغير المثل اما أن يقتض باختيار أو بايجاب فان كان يغير اختيار فلا بد من قيامه فيه ليكون لله اختصاص فيقتضى الحكم له دون غيره ، وفيه ثبوت الأعراض والمختار لا بد له من فعل والجوهر باق مستمر الوجود ، فلا يصح أن يفعل فى حال بقائه فتعين أن يكون فعل فيه أمرا زائدا وهو المخرض الذى ابتغيناه ، ولا يصح أن يفعل الحال التى هى الحكم الجائز ككونه متحركا أو ساكنا على انفرادها ، اذ فعلها يستدعى القصد اليها وذلك يستدعى تمييزها ، والحال انما يتميز باعتبار معناها الموجب لها ، اذ لو تميزت باعتبار معقوليتها الأدى الى ثبوت الحال للحال ويتسلسل فنعين أنها لا تفعل على حبالها فتفعل مع وجود أخذ موجب لها ، وهو من المخرض الذى طلبناه ، وهذا كله على القول بثبوت الحال ، وأما على النفى فأمر واضح .

والجواب : عن الثانى وهو ادعاء الكمون والظهور أنه يؤدي الى اجتماع الضدين فيه ضرورة ، وأيضا فالكمون والظهور الذين قاما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان يتقدم أحدهما عند وجود الآخر ، فقد نقضوا أصابهم في كمون الأعراض ولزبهم ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث .

وان قالوا بكمونها وظهورها أيضا لزم التسلسل .

والجواب عن الثالث : وهو انتقال الأعراض من محل الى محل .

وعن الرابع : وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل ، وبالعكس ان كلا من الأهرين يؤدي الى قلب حقيقة العرض ، فان الحركة مثلا ! حقيقتها انتقال الجوهر من حيز الى حيز ولو قامت في نفسها وانتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة ، وأيضا لو انتقلت للزم قيام انتقال بها ، وذلك الانتقال ينتقل أيضا فيقوم به انتقال وذلك يؤدي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكلاهما محال .

المرصد الثانى : في ابطال حوادث لا أول لها فيه .

وفيه مقاصد :

الأول : أن يقال لو وجدت حوادث لا أول لها لفرغ مالا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن ، لكن لا يفرغ مالا نهاية له عددا الآن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه فينتج ، لا توجد حوادث لا أول لها ، وبيان ذلك أن نقول : اختلف الناس في حدوث العالم وقدمه والوجوه المحتملة لذلك بحسب الغرض أربعة ، لأنه اما أن يكون محدث الذات والمصفات

أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدث الصفات أو قديم الصفات محدث الذات ، وهذا الرابع مما لم يقل به عاقل .

وبالأول : قال المسلمون والنصارى واليهود والمجوس .

وبالثاني قال : أرسطاطاليس وهو المعلم الأول وتاوترسطس وتامسطيوس وبرقليس ، ومن المتأخرين الفارابي وابن سينا فانهم قالوا الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة ، كالمقدار والشكل وما يجرى مجراها من الأمور القارة اللازمة ، سوى الحركات والأوضاع ، فان كل منها حادث ومسبوق بآخر لا الى أول ، والعناصر قديمة بحسب شخصها وصورتها الجسمية قديمة بنوعها وصورتها النوعية قديمة بجنسها ، أى كان قبل كل صورة أخرى لا الى أول .

وبالثالث قال : الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول المذكور كنالس الكنساغورس وفيتاغورس وبقرراط وجهم التنوية كالتنائية والديسانية ، والمرقونية والمماهتية ، فانهم قالوا الأجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجنسية التنوعية ، وبصفاتها ، ثم اختلفوا فى تلك الذوات ، وليس غرضنا من تلك ، فمن أراد الاطلاع عليه بها يحيط علما بمذاهبهم ، فعليه بالشرح وقد بسطت الكلام فيه .

واعلم أن قدماء الفلاسفة وهم الحرنانيون اثبتوا قدماء خمسة ، واجب الوجود ، وساموه عقلا ثم نفسا وهيوليا ، ودهرا وخلاء وصارت جماعة من متأخريهم ، الى أن العالم العلوى قديم بذاته وصفاته كما مر ، الا الحركات ، فانها حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها ، فلا حركة الا وقبيلها حركة لا الى أول ، وأما العالم السفلى وهو عالم الكون

والفساد ، وهو ما تحت مقعر فلك القمر قالوا فان الهيولى قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها ، فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بذر •

وتوقف جالينوس فى قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم فى ذلك ركيكة لا يرضى بها عاقل ، وتبعهم فى ذلك من ينسب نفسه الى الاسلام حماية لما له ودمه وليس له فيه نصيب ، فالفارابى وابن سينا ومن فى معناهما كالحفيد بن رشد ، وأبى سهل الصعلوكى •

قال بعض المتأخرين من الأشاعرة : ولما قلنا اتفق أهل الأندلس على ترك بن رشد ، فاذا عرفت ما قررناه فقولنا لو وجدت حوادث لا أول لها أعنى صفات العالم ، اعتراض منا على اعتراض الفلاسفة على كبرى الدليل الذى استدللنا به على حدوث العالم وهى قولنا : وكل من صفاته حادثة فهو حادث •

وروجه الاعراض أنهم قالوا لا نسلم أن كل من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لأنه لا يعرفونها مسلم قولكم ، فيكون حادثا ممنوع مثلها ، الآن ذلك انما يلزم أن لو كانت الحوادث التى لازمت الأجرام لها مبدأ يفتتح به عددها ، ونحن نمنعه ، بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى أول ، فلم يلزم من قدم الأجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها الآن نزعها الذى لا ينفك عن الاجرام قديم •

وجوابهم أنه يلزم على وجود حوادث لا أول لها ، أن يكون دخل فى

الوجود وفرع من حركات الأفلاك ، وأشخاص الحيوانات ونحوها على الترتيب واحداً بعد واحد عدد لا نهاية له •

والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متنافيين فيكون محالاً بالضرورة ، ويلزم عليه أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالاً لتوقفه على المحال ، وهو فراغ ما لا نهاية له فما توقف على ذلك الذى اتضحت استحالة يجب أن يكون محالاً •

لأن المتوقف على المحال محال ضرورة أن المتوقف لا يوجد بدون المتوقف عليه ، والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن •

وقد أورد الحكماء على الذى منعناه من وجود حوادث لا أول لها سؤالاً فقالوا ، ما التزمتمونا به من استحالة وجود حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قلتم أن حوادث نعيمها متجددات أفرادها وسرورها لا نهاية لها •

وجوابه أن يقال لهم لبستم بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها ، فإنه يطلق بالاشتراك على وجهين : أحدهما بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ أعنى حوادث لا أول لها •

الثانى بمعنى لا نهاية لها بحسب الآخر أعنى حوادث لا آخر لها • والذى قلتم به ودفعناه هو الأول وفيه وجدت أدلة الاستحالة من الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضتين وغير ذلك ، والمعدم فيه دليل الجواز وأما الذى قلناه في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثانى

أعنى الحوادث التي في الجنة لا آخر لها بمعنى أنها لا تنقطع أبداً الا
يتجدد بعدها شيء .

وأما كل ، ما وجد منها فيما مضى الى زمان الحال فهو متناه ...
مبدأً ومنهها فلم يلزم الجمع فيه بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين
ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتهم وليس من حقيقة
الحادث أن يكون له آخر ، وانما المراد أن يكون من حقيقته أول ،
فقد ظهر انتفاء أدلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث
لا آخر لها .

وأما دليل جوازه فيما تقرر وما سيأتي برهانه من وجوب العهوم
في تعلق قدرته تعالى وإرادته بكل ممكن مطلقاً ، في القدرة ومع الوقوع
في الإرادة ، فلو وجب أن يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والإرادة
عن أمثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة .

وأما حوادث لا أول لها ، من المحال الذي هو ليس يتعلق بالقدرة
والإرادة ، وقد ضرب بعض الأذكياء لما ادعوه من وجوه حوادث لا أول
لها ولما ادعيناه من وجود حوادث لا آخر لها مثالين : يستبين بهما أمر
الاستحالة فيما ادعوه وأمر الجواز فيما ادعيناه .

نمثل الأول بملتزم قال لا أعطى فلانا اليوم الفلاني درهما حتى
أعطيه قبله درهما ، ولا أعطيه درهما حتى أعطيه فيه آخر قبله ، وهكذا
لا الى أول .

فمن المعلوم بالضرورة أن أعطاه الدرهم الموعود به في اليوم

الفلانى محال لتوقفه على محال ، وهو فراغ مالا نهاية له بالاعطاء شيئاً بعد شيء ، ولا ريب انما ادعوه من حوادث لا أول لها ، مطابق لهذا المثال ، فان أعطاء الفاعل للفعل مثلاً الحركة في زماننا هذا وفي غيره من الأزمنة المعينة متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئاً بعد شيء الى ما لا نهاية له ، فالحركة للفعل الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمان المخصوص ، والحركة التي لا تنتهى قبلها نظير الدرهم التي لا تنتهى قبل ذلك الدرهم ، فيكون وجود الحركة للفعل في هذا الزمان مثلاً مستحيلاً كما استحال وجود الدرهم الموعود به في الزمان المعين للشخص ، وكذا يكزّم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود سائر الحيوانات والزرع مستحيلاً لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم .

وتوقف الزرع على بذور قبلها لا نهاية لها ، ولا تخفى على عاقل فضيحتهم .

ومثل الثانى : وهو ما ادعيناه ، نحن في نعيم الجنة بما لو قال الملتزم لا أعطى فلانا درهما في زمان ما الا وأعطيه بعده درهما وهكذا لا الى غاية ، فهذا لا يرتاب عاقل في جوازه اذ حاصله الزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتداءه ، فاذا كان مهن لا يعرض لمثله خلف في وعده ولا موت لذاته والا عجز بنفوذ قدرته وارادته ، فاننا نقطع بوقوع ذلك منه أبداً ونؤمن به ، وليس ذلك الا الله مولانا عز وعلا .

فهذا المثال لا تخفى مطابقته لما ادعيناه من نعيم الجنة للمؤمنين ، ولا لنا ندعيه من أليم جهنم للفلاسفة القائلين بقدّم العالم واضرابهم من العاصين المصيرين والسائر الكافرين .

المقصد الثانى : أنه يلزم أيضا على تقدير وجود حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلى عدمه وتقديره أن يقال : لو كانت الحوادث مثلا لا أول لها لزم اجتماع الوجود الأزلى مع عدمه •

وبيان الملازمة ان كل حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا أول له ، وتلك العدمات كلها مجتمعة فى الأزل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث أزلى أيضا لأنها لا أول لها ، وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا فى حادث من أفرادها ، فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزليا لكن عدمه السابق عليه أيضا أزلى لما سبق من أن عدم كل حادث أزلى مقدم ، فقد لزم مقارنة وجود شئ لعدمه الأنهما أزليان ، واجتماع وجود الشئ مع عدمه محال ضرورة ، وفيه أيضا مصاحبة السابق وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث ، وفيه الجمع بين المتناقضين وهو الحدوث والأزلية •

وبان اجتماع تلك العدمات فى الأزل أننا نفرض حوادث ثلاثة مرتبة الوجود ، ثم نتوهم فى عدم الحادث الأول أنه خط مار منه الى الأزل ، ثم فى الحادث الثانى الذى بعد الأول عدم آخر مار منه أيضا الى الأزل ، ثم كذلك الثالث ، فيلزم على هذا أن كلا من الحوادث مسبوق بعدم مار الى الأزل •

وتلك العدمات مجتمعة فى الأزل لا ترتيب فيها ، ألا ترى أنه لا يقال كان عدم هذا قبل عدم هذا ، بخلاف الوجود فانك تقول كان وجود هذا بعد وجود هذا ، لأن وجود الأول سابق على وجود الثانى ، ووجود الثانى سابق على وجود الثالث ، فقد اجتمعت اذن عدماتها فى الأزل •

واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف

تجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع التقيضين ، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوبة بالوجودات ، وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الأوقات ، وما يقال أنها لو لم تكن متقارنة في حيز ما لكان حصول بعضها بعد حصول آخر فلا تكون قديمة فانما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حيز ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها •

المقصد الثالث : في ابطال حوادث لا أول لها أيضا ، ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق ، وتقديره أن يقال لو وجدت حوادث لا أول لهما للزم أن يوجد عدوان متغايران ليس أحدهما أكثر من الآخر ، ولا مساويا له ، والتالى باطل ضرورة لما علم من وجوب زيادة احدى النسبتين بين كل عدوين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها باطلا •

بيان الملازمة : أننا لو نظرنا عدد الحوادث من زمان الطوفان مثلا الى الأزل مع عددها من الآن مثلا الى الأزل لكان عددين متغايرين ضرورة ، ويستحيل أن يكون بينها المساواة لتحقيق الزيادة في أحدهما والشيء بدون زيادة لا يكون مساويا لنفسه بعد زيادة ، ويستحيل أيضا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر لعدم تناهى أفراد كل واحد منهما ، فبلا يفرغ أحدهما بالعد قبل الآخر •

وحقيقة الأقل ما يصير عند العد فانما قبل الآخر والأكثر مسا يقابله •

ونحن لو فرضنا الآن شخصين أحدهما بعد الحوادث من زمان

الطوفان الى الأزل والآخر بعدها من الان الى الأزل ، لاستحالة على مذهبهم أن بقى أحد العددين بالعد قبل الآخر ، فيمتنع أن يكون أحدهما أكثر من الآخر ، فقد اتضح لك أنه يلزم على تقدير وجود حوادث لا أول لها ، أن يوجد عدداً ليس بينهما مساواة ولا مفاضلة ، فما من الطوفان الى الأزل أقل مما من الآن الى الأزل بالضرورة •

وقد قرر الأعاجم كالسعد والبيضاوى والعسد والفخر وغيرهم برهان القطع والتطبيق غير هذا التقرير ، وقالوا لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية ، كان لنا أن نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى مالا بداية له جملة واحدة ، ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم تطبق الجملتين الجزء الأول من احدهما بالجزء الأول من الأخرى والثانى بالثانى ، وهكذا لا الى نهاية فان كان بازاء كل من أجزاء الجملة الزائدة •

جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص ، وهذا باطل والا لو وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء ، فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية، والزائدة انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي متناه بلا شبهة ، فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم تنهايتها وهو خلاف المفروض ، أعنى عدم تنهايتها في تلك الجهات ، فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية ، وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعاً •

المقصد الرابع : فى ابطال ما ذهبوا اليه فى وجود حوادث لا أول لها ، أن يقال فى تقريره لى وجدت حوادث لا أول لها للزم أن يصح عند

- ١١١ -

كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهائية له ، والملازمة ظاهرة لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به ، والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهائية له قبل كل حادث صحيح على أصلهم ، فوجود الحكم بذلك عند كل حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما سنذكره الآن ، من البرهان على ذلك ، فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلا ، لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمة ، فالحوادث كلها أن لها أول ولا وجود لجنسها لا شيء منها في الأزل وهو المطلوب •

استحالة وجود ذلك الحكم ، أنه لو وجد لم يخل أما أن يكون له أول أولا ، والثاني باطل بقسميه ، فالملزوم وهو وجود الحكم باطل أيضا ، والملازمة ظاهرة وأما بطلان التالي فانما يستبين ببطلان كل واحد من قسميه •

فنقول : أما كون الحكم لا أول له فيأطل ، لأن من ضروريات هذا الحكم أن يسبق كل فرد من أفراد حوادث ليحكم عليها بالا نقضاء ، فيلزم أن يسبق جنس المحكوم عليه وهو آزلى جنس الحكم وهو آزلى أيضا ، وسبق الآزلى على الآزلى محال بالضرورة ، وأما كون الحكم له أول ، فباطل أيضا لأنه يلزم عليه أن يوجد عدو متناه في نفسه ، لكن زدنا عليه واحدا فصار الجميع غير متناه ، وبطلان هذا اللازم ظاهر لأن زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه ، والغرض أن المزيد عليه متناه أيضا ، فيكون مجموعهما متناهيا ضرورة ، فالحكم بأن المجموع غير متناه واضح البطلان •

وأما بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتهاء الحكم ، أعنى بيان

أنه يلزم على كون الحكم له أول أن يوجد عدد متناه زيد عليه واحدا فصار الجميع غير متناه ، فلنفرض مثالا على أصلهم يتضح فيه لك بأن الغرض في حركة الفلك مثلا وجود حكم في يومنا هذا بانقضاء مالا نهائية له من الحركات قبله ، ثم كذلك في حكم آخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا ، ثم هكذا ما توالى الأحكام فان فرض تواليها أبدا بحيث لا أول لها .

وقد عرفت أن الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابقة أبدا على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها ، فهو القسم الأول : من قسمي التالي الذي بيناه ، أنه يلزم عليه سبق أزلى وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على أزلى ، وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وإن فرض أن الأحكام انقطعت ، بحيث كان لها أول فهو القسم الثاني من قسمي التالي ، الذي قصدنا الآن بيان بطلانه ، فلنفرض أن تلك الأحكام توالى على الوجه السابق ، الى تمام ألف حركة مثلا ، حكم عندها وأنه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهائية له ، ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند الواحد والألف بأنه فرغ قبلها ما لا نهائية له من الحركات .

فيلزم على هذا أن يكون ما قبل الواحد والألف من حركات الفلك عددا متناهيا ، اذ لو كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك ، كما أنه لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم عليه عند تمام الألف مجموعا الى الحركة الواحدة التي تلي الألف قبلها بعدم النهاية اذ الفرض أن أول الأحكام : الحكم الذي وجد عند تمام الألف ، ولا حكم قبله بمحض أن عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الألف ، إنما جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الألف قبلها ، بل وعدم

النهاية للحركات في سائر الأحكام تعتقد أن سببه زيادة هذه الحركة متناه ، والا لوجد الحكم عليه بعدم النهاية ، والفرض وجوب انقطاعه وما بعدها متناه أيضا ، اذا علاه ألف حركة ولا ريب أنها متناهية ، فاذا لا سبب لعدم النهاية في جميع الأحكام ، الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم أن ما ينتهى هو ما قبل تلك الحركة الواحدة ، وما بعدها من الحركات صار لا ينتهى بسبب زيادة حركة واحدة فيه ، وهى الحركة التى تلى الألف قبلها ، وان شئت فاقصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فإنه ينتهى وقد صار لا ينتهى عند زيادة تلك الحركة عليه وهو أقرب وأظهر والله أعلم •

وبعد هذا البيان لا يخفى عليك اجراء مثل هذا في سائر ما قالوا به من وجود حوادث لا أول لها ، ولا يبقى عليك اشكال بحول الله تعالى وقوته •

المرصد الثالث : في بيان أجناس العالم ، وفيه مقاصد •

الأول : نعتقد أن العالم وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات ، مما به يعلم لنا بجميع أجزائه محدث بمعنى أنه وجد بعد عدم ، فاذا علمت هذا فلا يشتبه عليك اطلاق الفلاسفة •

القول : بأن ما سوى الله تعالى حادث ، بأنه على معنى الاحتياج الى الغير لا على معنى سبق العدم ، فان العالم منحصر في الأعيان والأعراض ، فالأعيان كل ممكن قائم بنفسه ، ومعنى قيامه بنفسه عند

المتكلمين أن تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر والأعراض كل ممكن تابع تحيزه لتحيز الجسم الذي هو موضوعه ، أى محله الذى يقومه ، ومعنى وجود المعرض فيه أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع بحيث تكون الإشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر .

ومن ثم يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولذلك ينقل عنه .

وعند الفلاسفة : معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا ، والثانى منوعتا سواء كان متميزا كما فى سواد الجسم أولا كما فى صفات المجردات ، والممكن الذى قيام بذاته مركب من جزئين فصاعدا ، وقيل لا بد له من ثلاثة ليتحقق الأبعاد الثلاثة ، وقيل لا بد من ثمانية ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة .

قال السعد : ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح ، حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ، بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم بأرائه ، هل يكفى فيه التركيب من جزئين أم لا ؟ وما ذهب اليه الأشاعرة من اثبات الجوهر الفرد ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ عندهم ، فما لم يقم عليه برهان ، ولذلك مال الفخر منهم الى الوقوف فى اثباته ونفيه .

وما قالوه : من أنه لا يقبل القسمة لا فعلا ولا وهما ولا فرضا ممنوع فانه يقبلهما بحسب الوهم والفرض ، ومن ثم نفيناها ، وكذا

المعتزلة والحكماء وغيرهم ممن لم يقل به ، وبذلك يندفع ما عساه أن يقال أنه يلزمكم أن تقولوا بما قال به الحكماء من قدم العالم اذ نفوا الجوهر المذكور وقالوا : انما تركيب الجسم من الهوى والصورة ، لا من الجوهر الفرد فساقهم الى القدم حيث قالوا ان الهوى قديمة ، اذ لو كانت حادثة لكان لها هوى أخرى وتسلسلت لما تقرر عندهم أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة ، واذا كانت قديمة هي لا تخلو عن الصورة لامتناع خلو الهوى عنها ، كان الجسم قديما لأنه عبارة عن المادة والصورة .

وفساد ما ذهبوا اليه ظاهر كما سنقف عليه ، والعرض يحدث في الأجسام كالأكوان الأربعة السابقة وهي الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون .

المقصد الثانى : اذا تقرر ان العالم أعراض وأعيان ، فنقول ان الكل حادث ، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون وبعضها بالدليل ، وهو طريان العدم كما فى ضدها ، فان القدم ينافى العدم لأن القدم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب كما رأى الفلاسفة ، لا بطريق المقصد والاختيار كما هو رأى المتكلمين ، اذ الصادر عن الشيء بهما يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة .

وتوضيحه : أن يقال : ان القديم اما واجب لذاته أو موجب لـه لامتناع أن يكون القديم أثرا للفاعل المختار ، لأن الأثر الاختيارى يقتضى سابقة المقصد الى ايجاده ، والمقصد الى ايجاد القديم محال لكونه المقصد

الى ايجاد الموجود واذا كان القديم أحد الأمرين وجب أن يكن مهتتما لعدم وجود دوام المعلوم بدوام علته فتدبره ، وأما الأعيان فانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

أما المقدمة الأولى : فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، أما عدم الخلو فلان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز ، فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو مساكن وان لم يكن مسبوقا به فيه بل في حيز آخر فهو متحرك .

وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين ، والسكون كونان في آئين في مكان واحد . وقيل : الحركة انتقال من مكان آخر ، والسكون هو القرار في مكان واحد في زمانين .

فان قيل : يجوز أن لا يكون الكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث ، فلا يكون متحركا ، كما لا يكون ساكنا ، وبه قال عبد الله بن زيد القراري من الإباضية قلنا : هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو حدوث الأعيان ، على أن الكلام في الأجسام التي تعدد في كل منها الأكوان وتتجدد عليها الأعصار والأزمان وهي الاجسام الباقية لا في الأجسام الحادثة التي هي غير باقية ، وأما حدوث الحركة والسكون فلانها من الأعراض ، وهي غير باقية ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي السبقوقية بالغير ، والأزلية تنافيها فان ماهية الأزلية عدم السبقوقية بالغير ، وبين السبقوقية وعدمها منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية .

وذلك معنى الحادث ، ولأن كل حركة فهي على النقص وعدم

الاستقرار ، وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة ضرورة ، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه •

وأما المقدمة الثانية : فكل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل للزم ثبوت الحادث فيه وهو محال •

ونها هنا : أبحاث •

الأول : أنه لا دليل انحصار الأعيان في الأجسام ولا على امتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا إلا بالأصلالة ، ولا بالتبعية كالعقول العشرة ، والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة كما ستقف عليه •

والجواب : أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الأعيان المتميزة ، والأعراض النائمة بها لأن أدلة ما أثبتوه باطلة كما سيتضح لك •

والثاني : أن ما ذكر أولا من الدليل على حدوث الأعراض لا يدل على حدوث جميعها ، إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث ضده كالأعراض القائمة بالسماوات •

والجواب : أن ذلك لا يخل بالأعراض ، لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها •

فان قلت : قد استدلت أولا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان ، وثانيا بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض فيلزمك الدور •

قلت : لا نسلم لزومه لأنني استدلت أولا بحدوث الحركة والسكون

خاصة على حدوث الأعيان ، ثم بحدوث الأعيان على سائر الأعراض
فلا دور •

أو نقول : أن الأعيان دالة على وجود الأعراض وثبوتها ، والأعراض
دالة على حدوث الأعيان فاختلفت الجهة •

الثالث : أن الأزل ليس عبارة عن وقت محدود وزمان مخصوص يلزم
من وجود الجسم فيه وجود الحوادث فيه ، بل هو عبارة عن عدم الأولوية
أو عن استمرار الوجود أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ،
وايضاحه أن يقال للأزل تفسيرات أحدهما عدمى وهو أنه عبارة عن
عدم الأولوية •

الآخر وجودى وهو أنه عبارة عن استمرار الوجود الى الآخر ، وإذا
كان كذلك فبالاعتبار الأول لم يكن أمرا موجودا ظرفا ، لو ثبت فيـه
الجسم لزم ثبوت الحادث في الأزل حتى يلزم محال •

والتفسير الثانى : وان كان وجوديا الا أنه قريب من الأول ، لأنه
ليس أيضا أمرا محققا ثابتا حتى يمكن ثبوت الجسم فيه ، فيلزم ثبوت
الحادث في الأزل حتى يلزم المحال ، بخلاف ما اذا كان الأزل عبارة عن
حالة مخصوصة كما مر ، فإنه يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث
فيها •

ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة الا وقبلها ،
أخرى ، الى الأول كما مر وهو رأى الفلاسفة ، وهم يسلمون أنه
لا شئ من جزئيات الحركة بقديم ، وانما الكلام في الحركة المطلقة •

الجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئى ، فلا يتصور
قوم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات •

الرابع : أنه لو كان كل جسم في حيز ، لزم عدم تنهى الأجسام
لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس من السطح الظاهر من
الحوى ، والسطح لا يقوم بنفسه بل بالجسم وكل جسم لا بد له ، من
حيز ، فيلزم عدم تنهى الأجسام •

والجواب : أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله
الجسم وتنفذ فيه أبعاده وقد قام الدليل القاطع على تنهائها كما مر
وكما سيأتى •

المقصد الثالث : قال الفلاسفة : فى المركبات التى لا مزاج لها أن
حر الشمس يصعد الى الجو أجزاء ، أما هوائية ومائية مختلفتين وهو
البخار وأما نارية وأرضية وهو الدخان ، وصعوده ضعيف ولا ينحصر
فى الجسم الأسود المرتفع من المحترق بالنار ويتصاعدان فى الأغلب
ممتزجين ، ومنها تتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخار فان قبل
واشتد الحر فى الهواء حلك المائية وقلبها الى الهوائية وبقي الهواء الصرف ،
وان لم يكن الأمر كذلك ، فان وصل البخار الى الطبقة الزمهريرية عنده
ببرودة فصار سحابا وتقاطرت منه الأجزاء المائية ، أما بلا جمود لم
يشتد البرد وهو المطر وأما مع جمود ان اشتد فان كان الجمود قبل
الاجتماع فهو الثلج ، وان كان بعد الاجتماع فهو البرد وانما يستدير
بالحركة السريعة النارقة للهواء وان لم يصل الى الزمهريرية فأما الكثير
منه فقد ينعقد سحابا مائرا ، وقد لا ينعقد فهو الضباب •

وأما القليل منه : فقد يتكاثف ببرد الليل ، فينزل اما بلا جمود وهو الكل أو معه وهو الصقيع ، ونسبته الى الكل كنسبة الثلج الى المطر ، وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بطبعه أو عند هبوطه لتكاثفه بالبرد ، فيحدث من خرقة له ومصاصته اياه صوت هـو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة ، فلهيغه ينطفئ سريعا وهو البرق ، وكثيفة لا ينطفئ حتى يصل الى الأرض وهو الصاعقة ، وربما كان كسفا غليظا جدا ، وان الدخان قد يصل الى كورة النار فتحترق كالشمعة التي تطفأ ، ويحاذى بها من شمعة ، فيشتعل الواصل الى الفوقانية وتتصل النارية التي وقعت في ذلك الدخان بالسفلائية ، فيشتعل بهذه النار فهما لطف من الدخان صار مشتعلا ونفدت فيه النار بسرعة ، فيرى كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب .

وما كثف منه تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ، ودام متصلا لا ينطفئ أياما وشهورا وهو الذوابات ، والاذناب والنبارى وذوات القرون وما غلظ منه تعلق به النار تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سوداء وحمراء ، بحسب غلظ المادة فيسود لشدة ، وقد تقف الذوابات ونحوها بحسب كوكب ، فيديرها الفلك معه مشابعة اياها فيرى كأن ذلك الكوكب ذوابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر .

وهذه الأقسام للدخان الواصل الى كورة النار اذا انقلب للأرض احترقت ما عليها ، وتسمى الحريق وأيضا نقول : فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكورة النارية بالزمهريرية ، فترجع بطبعها الى الأرض أولا ينكسر فيصعد ويصادم كورة النار فيرجع ويزيد بذلك رجوعا على على جهات مختلفة ، وعلى التقديرين فيتموج الهوى وهو الريح ، ولذلك

- ١٢١ -

كان أكثر تبادى الريح فوقانية ، والريح كما تحدث بهذا الطريق فقد تحدث أيضا ، بأن يتحاكك الهواء فيتدافع ما يجاوزه فيطاوعه وهكذا فيتموج الهواء ، وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتضغط بينها مرتفعة كأنها ملتوية على نفسها وهى الزوابع والأعصار ، وأيضا تقول فقد تحدث فى الجو أجزاء رطبة رشيية مقبلة كدائرة تحيط تلك الأجزاء بنسيم رقيق لا يحجب ماوراءه ، فينعكس من تلك الأجزاء ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى فى الأجزاء ضوء دون شكله ، فان الصقيل المنعكس منه شعاع البصر ، اذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط فى المرآة الصغيرة ، وتلك الأجزاء الرشيية مرايا صغار على هيئة الدائرة وتسمى الهالة ، وأكثر ما تتولد عند عدم الريح فان انصرفت من الجهات دلت على الصحو وان من جهة دلت على ريح من تلك الجهة .

وان من تحت السحاب حتى بطلت دلت على المطر ، وان اتفق وجود سحابتين احدهما تحت الأخرى احدثت هناك حالة تحت هالة وتعظم التحتانية لأنها أقرب .

وزعم بعضهم أنه رأى سبع هالات معا ، وأيضا وأعلم أن هالة الشمس تسمى الطفاوة بالضم باردة جدا ، لأن الشمس تحلك السحب الرقيقة وقد يحدث مثل الذى ذكرناه من الأجزاء الرشيية على هيئة الاستدارة فى خلاف جهة الشمس ، وهو قوس قزح وتختلف ألوانه بحسب اختلاف ألوان السحاب فى ألوانها ، وبحسب ألوان ما وراءها من الخيال وألوان ما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة .

وأیضا نقول : البخار المحتقن فی الأرض یدخرج القلیل من مسامها ، ویقلب الكثير بمعونة البرد الذی فی باطن الأرض ماء فیخرج منها •

قال الأعصد : ومنها العیون السیالة إذا كان البخار كثيرا فیحصل المدد بعد المدد كان ، الفائض یجذب الباقی ضرورة امتناع الحلاء فان البخار الذی انقلب ماء وفائض أوحب أن ینجذب الى مكانه ما یقوم مقامه فیقلب هو أيضا ماء ویفیض ، وهكذا یستتبع كل جزء منه جزأ آخر •

قال الفخر : ومیاء القنا والآبار متولدة من أبخرة ناقصة القوة على أن تشق الأرض فاذا أزیل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذا یندفع الیه بأدنى حركیة ، فان لم یحصل هناك مسیل فهو المبیر وان جعل لعة حصل فهو القناة ، الى الآبار كنسبة العیون السیالة الى الراكدة وماء العیون الراكدة یحدث من أبخرة بلغت من قوتها أن اندفعت الى وجه الأرض ولكن لم تبلغ من كثرة موادها وقوتها أن یطرد تالیها سابقها •

وهو ینافی ما ذكره الأعصد من التعلیل بامتناع الخلاء فان الفخر یعلل السیلان بكثرة الأبخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها •

واعلم أن النزح من الآبار والعیون الراكدة سبب لنبوع الماء فیهما لأن ثقل الأرض الظاهر یمنع سائر الأبخرة عن الظهور ، فاذا نزح تلك الأبخرة واندفعت الى خارج •

ثم هل المیاء متولدة من أجزاء مائیة متفرقة فی عمق الأرض اذا اجتمعت أو فی الهواء البخاری المنقلب ماء قولان لهم قال السید :

- ١٢٣ -

والثانى وان كان ممكنا الا أن الأول والقنوت لأن ماء العيون
والقنوت والآبار تزيد بزيادة الثلوج والأمطار •

وأیضا نقول فالبخار والدخان اللذان فى الأرض قد یكثران ویزیدان
فى الخروج منها بقوة ، اذا كانت مسامها متكاثفة ، فینزلانها بحركتهما
ومن ذلك تتكون الزلازل واذا خلا وكانت مسامها مفتوحة لم تكن زلزلة
ولذلك قلّ الزلازل فى الأرض الرخوة •

وهذا كله اعتقاد الفلاسفة لنفيهم القادر المختار ، فاحالوا اختلاف
الأجسام بالصور الى استعداد فى موادها واختلاف آثارها الى صورها
المتباينة وأمزجتها المتخالفة ، وأحـالوا كل ذلك الى حركات الأفلاك
وأوضاعها •

ولأما المتكلمون فقالوا : الأجسام متجانسة بالذات لتتركبها من الجواهر
على ما مر ، وانما يعرض الاختلاف للأجسام بما يحصل فيها من
الأعراض بفعل القادر المختار ، هذا ما قد اجمعوا عليه سوى النظام :
فانه يجعل الأجسام نفس الاعراض وهى مختلفة بالحقيقة فتكون
الاجسام كذلك •

المقصد الرابع : جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثلا لهذا العالم
لأن الأمور المتماثلة مشاركة فى الأحكام ، واليه الاشارة بقوله تعالى :
« أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم »
الآیة •

— ١٢٤ —

وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم أعنى ما يحيط به السطح
محدد الجهات لثلاثة أوجه •

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدد في جهة
منه فتكون الجهة قد تحددت قبله ليتصور وقوعه فيها لا به كما هــو
الواقع هـف •

الجواب أن الذى يثبت بالبرهان بتحديد جهتى الطو والسفل بالمحدد ،
وأما تحديد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز أن يكون ها هنا جهات غير
هاتين الجهتين تحددت بمحدد آخر لا بذلك المحدد ، فيجوز وقوع هذا في
جهة منها فان حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم عليه دليل •

الثانى : لو وجد عالم آخر كان بينها خلاء سواء كان معا كورتين
أولا ، وذلك لأن هذا العالم كورى فان كان الآخر كوريا أيضا لم تتصور
الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء ، سواء تلاقيا أم لا ،
وان لم يكن كوريا وقع أخلاء أيضا ، لأن ملاقات الكورة لما ليس بكورة
لا يكون الا مع فرجة •

والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ، أنا لا نسلم ذلك لجواز أن
يملا ما بينهما ، مالتى •

ولو أردنا ذكر سند المنع تبرعا لقلنا : قد يكون العالمان تدويرين من
كوزين في ثخن كورة عظيمة يساوى نحتها قطريها أو تزيد عليها ، وربما
تتضمن تلك الكورة ألوفا من الكورات كل واحدة منها أعظم من المحدد ،
بما فيها من الأفلاك ، والعناصر ولا استبعاد في ذلك •

فأنهم قالوا : تدوير المريخ أعظم من ممثلى الشمس بما فيها من
الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز
فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس فى جوف دوائر المريخ عناصر
ومركبات مماثلة لما عنده فى الحقيقة أو مخالفة له فيها •

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر ، لها أحياء طبيعية فيكون
لعنصر واحد كالماء مثلاً حيزان طبيعيان وهو باطل •

والجواب : منع تساوى عناصرهما بمعنى منع تساويهما فى الصورة
النوعية وإن كانت مشاركة فى الآثار والصفات ، واشتراك ناريهما فى
الاحراق والاشراق مثلاً ولئن سلمنا الاشتراك فى الصورة النوعية فلا
نسلم تماثلها حقيقة لجواز الاختلاف فى الهولى الداخلة فى حقيقتيها ،
ولئن سلمنا التماثل أيضاً فلم لا يجوز أن يكون وجوده فى أحدهما ، أى
حصوله فى أحد الحيزين غير طبيعى •

المرصد الرابع : فى مباحث النفس وفيه مقاصد •

الأول قال : الحكماء النفوس الفلكية مجردة عن المادة وتوابعها لأن
حركات الأفلاك ارادية فلها نفوس مجردة •

أما الأول : فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو ارادية ، لأن أقسام
الحركة الذاتية منحصرة فى الثلاثة والأولان باطلان ، أما كونها طبيعية
فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ، فلو كان التحرك
الدورى بمقتضى الطبيعة ومستنداً إليها لكان الوضع المخصوص مطلوباً
بالطبع ، ومتروكاً بالطبع وأنه محال •

وقد وجد لأن المتحرك بحركة المستديرة ، يطلب وضعاً ثم يتركه ، ومثله لا يتصور من فاقده الإرادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الأعراض الموقوفة على الشعور والإرادة ، وأما كونها قسرية فلأن القسر انما يكون بخلاف الطبع وذلك لأن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسراً ، وما هنا لا طبع فلا قسر وأيضاً فلو كان تحرك الأفلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر ، فوجب تشابه حركاتها في الخفة والسرعة والبطؤ وتوافقها في المناطق والأقطاب •

اذ لا يتصور هناك قسرية الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأبصار ليست متشابهة ولا متوافقة •

وأما الثاني : وهو أنه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة ، فلأن ارادتها المتصلة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك أموراً جزئية ، والا امتنع دوام الحركات الفلكية على نظام واحد أزلاً وأبداً ، لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة ، ألا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع بارادتها المترتب عليها الحركة السرمدية ، على وتيرة واحدة ناشئة عن تعلق كلى ، يندرج فيه أمور غير متناهية •

ومحل التعلق الكلى مجرد : لما سياتى في النفوس الانسانية ببرهانه •

والاعتراض على هذا الدليل أن يقال : لا نسلم أنها ليست طبيعية ، وأنه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه ، بالطبع لجواز أن يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين •

فان قيل : حقيقة الحركة هي التأدى الى شىء فلا تطلب لذاتها بل لغيرها •

قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آئين في مكانين ، فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمنا أن الحركات الفلكية ليست طبيعية ، لكن لا نسلم أنها ليست قسرية •

والقول : بأن القسر على خلاف الطبع بمعنى أن ما ليس فيه ميل طبيعي ليقبل حركة قسرية ممنوع ، على أنه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن يكون لها ميل طبيعي ، بخلاف هذه الحركة •

ولا نسلم أيضا أن القاسر هناك منحصر في الأفلاك ، حتى يلزم التشابه بل نقول : الحركة الحاصلة من بعضها في بعض ، تكون حركة عرضية لا قسرية ، سلمناه لكن لا نسلم أن التخيّل لا ينتظم على حالة ولا يدوم سرمدًا •

لم لا يجوز أن يكون تخيل الفلك خلاف تخيلنا ، فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر أزلا وأبدا بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات غير متوافقة متعائلة ، فان قيل القوى الجسمانية متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تنتهى ، قلنا : لو صح ذلك لنعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية ، سلمناه لكن لا نسلم أن محل التعقل مجرد وسنتكلم على برهانه •

تقريعان على القول : بأن الافلاك نفوس مجردة وأنها أحياء ناطقة •

الأول : أنه لها مع القوة العقلية ، أى نسبتها إليها كنسبة النفوس الناطقة إلينا ، قوى جسمانية هى بتخيلاتها مبدءا للحركات الجزئية الصادرة عنها فالتعلق الكلى لا يصلح لكونه مبدءا لوقوع الجزئية ، فان نسبته الى الجزئيات سواء فلا يصلح مبدءا لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لا يتصور الا بين قوى جسمانية ، وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا ، الا أنها سائرة فى جمع أجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة •

الثانى : ليس للأفلاك حس ظاهر ولا شهوة ولا غضب ، لأن الاحتياج إليها لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد ، وصورها لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها ، والمقدمات كلها ممنوعة اذ لا نسلم أن تلك القوى انما خلقت لما ذكر ، لجواز كونها مخلوقة كامالا للجسم ولانحصار النفع والدفع أيضا فى حفظ الصورة عن الفساد ، ولئن سلم فلا نسلم أن صورة الفلك لا تقبله وما استدل به عليه مدخول •

المقصد الثانى : فى أن النفوس الانسانية مجردة بمعنى أنها ليست قوة جسمانية حال فى المادة ، ولا جسما بل هى لا تقبل اشارة حسية ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، هذا مذهب الفلاسفة المشهورة من المتقدمين والمتأخرين ، ووافقهم فى ذلك من المسمن : الغزالى والراغب كما مر وجمع من الصوفية •

وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفى المجردات على الاطلاق •

احتج الحكماء على ما قالوا بوجوده •

الأول : أنها تعقل البسيط الذى لا حركة له بالفعل ، فتكون مجردة
أما الأول : فلأنها تعقل معنى من المعانى فان كان بسيطا ثبت المطلوب
والا كان ذلك المعنى مركبا من البسائط بالفعل لأن الكثرة متناهية كانت
أو غير متناهية يجب فيها الوحدة بالفعل ، لأنها مبدأها وتعقل الكل بعد
تعقل أجزائه بالضرورة ، لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله
بوجه ما لا يلزم تعقل شئ من أجزائه ، لأننا نقول كلامنا فى ذلك الوجه
المعقول فان كان بسيطا فذلك ، والا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل •

وأما الثانى : وهو أنه اذا تعقلت البسيط كانت مجردة ، فلان محل
البسيط لم كان جسما أو جسمانيا ، أعنى اذا وضع فيه لأن الحال أصالة
أو تبعا كان منقسما ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ، لأن
الحال فى أحد جزأيه غير الحال فى الجزأين وأنه أعنى انقسام الحال الذى
هو العلم يناقى البساطة فى العلوم لوجوب مطابقة العلم لمعلومه •

وأجيب عنه بأنه مبنى على أن النفس محل المعقول •

لأن المتعقل : عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة وهو ممنوع ،
فان العلم عندنا مجرد تعقل بين العالم والمعلوم بمقارنته عند العالم ،
وذلك التعلق أمر اعتبارى اتصف به العالم لأمر موجود حال فيه ، وان
سلم أن العلم بحصول صورة المعلوم ، فالنفس حينئذ محل الصورة
البسيط الذى تعقلته لا لذاته ولا تلزم المطابقة بين الصورة وذى
الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة •

فانهم قالوا : يجوز أن يكون البسيط الخارجى صورتان عقليتان أو

أكثر . وان سلم صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة ، فلا نسلم أن كل ذى وضع منقسم بناء على نفى الجزء ، وان سلم فلا نسلم أن الحال في المنقسم ينقسم كالسطح •

الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق ، وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض ، وكالنقطة الحالة في الخط مع أنها لا تنقسم أصلا •

وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الملول سريانيا ، وهو فيما نحن بصدده ممنوع ، وان سلم أنه منقسم بالقوة لا بالفعل وأنه لا يناق البساطة ، لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطة ، فان الجسم البسيط عندكم ينقسم بالقوة ، الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل ، اذ ليس فيه مفاصل متحققة ، فليس فيه انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل ، لأنهما جهتان متغايرتان •

الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط ، والجواب مما مر من المنوع •

الثالث : أنها تعقل الكلى فيكون مجردا •

أما الأول : فظاهر لأنها تحكم بين الكليات أحكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعلقها •

وأما الثاني : فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا في ذى وضع معين ، وأن الحال في ذى الوضع تختص بمقدار

مخصوص ، ووضع معين ثابتين لمحل فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار ، والوضع بل لا يكون مطابقا لآله ذلك المقدار ، والوضع فلا يكون حينئذ كليا • هـ •

والجواب أننا لا نسلم أن عاقل الكلى محل له لابتناؤه على الوجود الذهني ، وأيضا الحال فيما له مقدار ، وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفا بها ، لجواز أن لا يكون الحلول سريانيا •

قال العضد : ويزاد ها هنا مع عدم مطابقتها كثيرا ، يزداد قد يخالف الشبح لآله الشبح في الصغر والكبر كالصورة المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك ، مع وجود المطابقة بينهما ، قال السيد : وتحقيقه ان معنى المطابقة ، هو أن الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ، ألا ترى أنه يجب تجريدها عن الشخص العارض لها بحسب المحل •

الرابع : أنها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد ، فلو كان يدركهما جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد ، وأنه محال •

الجواب : أن صورتى الضدين لا تضاد بينهما لأنها يخالفان الحقيقة الخارجية ، فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامها بالمجرد أيضا ، لأن الضدين لا يجتمعان في محل واحد مؤديا كان أو مجردا ، وان سلمنا تضاد صورتى الضدين ، فلم لا يجوز أن يقوم كل منها بجزء من الجسم الذى تعلقها مغاير الجزء الذل قام به الآخر ، فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد •

الخامس : لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن ، أو في بعضه لعقل محله دائما ، أو لم يعقل دائما ، والتالى باطل أما الملازمة فلأن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما ، أعنى أن الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل أيضا دائما ، فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله دائما ، والا احتاج تعقله له الى حصول صورة أخرى منتزعة منه حاصلة فيه .

وأنه محال لأنه يقتضى اجتماع المثليين ، لأن الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ، اذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم والقوة العاملة ، كالقلب والدماغ وغيرهما من أجزاء البدن ، الا ويعقله تارة ويغفل عنه أخرى .

والجواب : منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها ، لجواز أن لا يكفى في تعقله حضوره بصورته الخارجية ، ولا يحتاج أيضا الى حضور صورة أخرى ، بل يتوقف على شرط غير ذلك لأن كون التعقل بحضور الصورة ممنوع عندنا ، سلمناه لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثليين ، وانما يلزم ذلك ، أن او تماثلت الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما ، لكن الاجتماع بينهما في محل واحد لأن احدهما محل للعاقلة والأخرى حالة فيها .

فصل : وفي رواية مذاهب المفكرين لتجرد النفس الناطقة وهى كثيرة لكن المشهور منها تسعة وقليل عشرة .

الأول : لابن الراوندى ، أنه جزء لا يتجزأ في القلب ، أى جوهر لظهور قيامها بذاتها ، وغير منقسمة لما مر من تعلقها للبسائط وليست مجردة

لامتناع وجود المجردات الممكنة ، فتكون جوهرها فردا هو في القلب لأنه
الذى ينسب اليه العلم .

الثانى : للنظام أنها أجزاء من أجسام لطيفة سارية في البدن
سريان ماء الورد في الورد ، باقية من أول العمر الى آخره ، لا يتطرق
انها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقطع ما فيه من تلك
الأجزاء الى سائر الاعضاء ، وانما المتبدل والمتحلل من البدن فضل ينضم
اليه ويفضل عنه ، اذ كل يعلم أنه باق من أول عمره الى آخره ، ولا شك
أن المتبدل ليس كذلك .

الثالث : أنها قوة في الدفاع وقيل في القلب .

الرابع : أنها ثلاث قوى ، احداها وهى الحيوانية ، والثانية في
الكبد وهى النباتية ، والثالثة في الدماغ .

الخامس : أنها أجزاء أصلية داخلية في تركيب الانسان لا تزيد
بالنمو ولا تنقص بالذبول ، وهو قول محققى المتكلمين ، وبه ينحل كثير
من شبه منكرى الحشر والنشر كما سيأتى .

السادس : أنها الهيكل المخصوص وهى المختار عند جمهم-ور
المتكلمين .

السابع : أنها الأخلاط الأربعة المتعدلة كما وكيفا .

الثامن : أنها اعتدال المزاج النوعى .

التاسع : أنها الدم المعتدل ، اذ بكثرت واعتداله تقوى الحياة
وبالعكس .

العاشر : أنها الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة ، فالبدن بمنزلة الرقى المنفوخ فيه •

قال العضد : وأعلم أن شيئا من ذلك الذى رويناه لم يقم عليه دليل ، وما ذكروه لا يصلح للتمويل عليه •

المقصد الثالث : اتفق المليون على أن النفس الناطقة حادثة ، اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى ، لكنهم اختلفوا فى أنها هل تحدث بعد حدوث البدن أو قبله ، فقال بعضهم : تحدث بعده لقوله تعالى بعد تعدد أطوار البدن « ثم أنشأناه خلقا آخر » والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن ، وقال بعضهم : قبله لقوله عليه السلام (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام) الحديث •

قال العضد : وغاية هذه الأدلة الظن ، أما الآية فلجواز أن يريد بها جعل النفس متعلقة بالبدن ، وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلا أنه خبر واحد فتعارضه الآية ، وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس ، فلكل رجحان من وجه فبتقاومان ، هذا ما ذكرناه •

وأما الحكماء : فقد اختلفوا فى حدوثها ، فقال به أرسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها •

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متميزة أولا ، فان كانت متميزة فتمايزها اما بذواتها أولا ، فان كان بذواتها أى بلوازمها كانت كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا فى

الشخص الواحد ، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل ، اذ لو لم نقل بأنها كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان ، وان كان تمايزها بغير ذواتها كان بالقابل وما يكتنفه ، وذلك أن تعدد أفراد النوع الواحد معلل بقابله للأعراض المكتتفة به ومادتها البدن ، فنكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ، ويلزم التناسخ وسبطله ، وان لم تكن قبل التعلق متميزة بل كانت واحدة ، فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت ، كأن نفس زيد هي بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والألم وسائر الصفات •

وأنه باطل ضرورة ، وان لم تبقى كما كانت بل تكثرت لزم التجزؤ والانقسام ، ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجة • فإ تكون مجردة بل مادية ، وأيضا فقد عدمت بذلك التجزؤ والانقسام ، تلك الهوية الواحدة القديمة ، وحصلت هويتان أخرتان حادثتان ، ويلزم المطلوب من النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة واحتج الخصم على قدمها بوجوده •

الأول : أن كل حادث له مادة فلما كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة ، قلنا : بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث فيها ويتعلق بها ، والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجردا بحسب ذاته •

الثاني : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية أيضا والتالى باطل اتفاقا ، أما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها •

والجواب : بالمنع ، والقضية المذكورة أن كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم ، وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يهتبع عدمه لغيره أبدا •

والثالث : يلزم عدم تناهى النفوس ، وذلك لأنها ان كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الأبدان التى هى شرط فيضانها من المبدىء القديم ، والابدان غير متناهية لاستنادها الى الادوار الفلكية التى لا تنتهى ، فتكون النفوس البشرية غير متناهية ، لكن لا استحالة فى عدم تناهى الابدان والادوار ، لأنها متعاقبة بخلاف النفوس ، فإنها باقية بعد — — — — —
المفارقة ، فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق •

والجواب : شرط امتناعه الترتيب الطبيعى والوضعى والنفوس الناطقة ، وان كانت موجودة مجتمعة الا أنها غير مرتبة فيجوز عدم تناهيها •

تنبيه : قال أرسطو كل حادث لا بد له من استناد الى المبدىء القديم الواجب ، ومن شرط حادث دفعا للدور والتسلسل فلحدوث النفس من المبدأ الفياض شرط ، وهو حدوث البدن لأنه القابل المستند لتدبرها وتصرفها ، فاذا حدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد ، وبه أبطال التناسخ ، حيث قال : ان صح التناسخ فاذا حدث بدون تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس أخرى حدثت الآن لما ذكرناه من حصول العلة المؤثرة بشرطها كما لا ، فيكون للبدن الواحد نفسان ، وهو باطل بالضرورة فان كل واحد يجد أن نفسه واحدة •

قال العضد : اعلم أن ما ذكره أرسطو فى حدوث النفس وبطلان التناسخ دون صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وإبطاله ، ثم بين بطلان التناسخ — — — — — بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر ، مثل : ما يقال فى إبطال التناسخ ،

أنه تذكرها لأحوالها في البدن الآخر ، وأن استعداد الابدان للنفوس وتوطؤها على وتيرة واحدة ، فانه كلما استعد بدن حدث له نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان ، اذ قد يتفق وباء أعنى فساد هواء على رأى أو جائحة مستأصلة كالطوفان ، أو قبل عام يهلك فيها النفوس ودفعه •

ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان ، كما نقل من أنه قد وقع حرب في أرض يونان فقتل في يوم واحد مائتا ألف من المجانين ، قال السيد : ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم ، لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها ، فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لـزم تعطيل بعضها ، الى أن يحدث بدن تتعلق به ، وليس شيء من الطريقتين الآخرين يصلح للتعويل عليه ، اذ لا نسلم لسزوم التذكر لأحوالها في البدن السابق ، لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال : انى لا تذكر كونى في صورة الحمل •

ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البرارى ، والبحور ، لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة •

قال العضد : وعلى أصل الدليل الذى أبطل به التناسخ اعتراضات تعرفها ، أن كان ما مهدناه لك من الأصل على ما ذكر منك •

قال السيد : مثل أن يقال : لا نسلم أن كل حادث لا بد في شرط حادث ، فان الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير أن يكون هناك داع ، وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة ، سلمناه

لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن ، ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه اذا حدث بدن وجب أن يفيض عليه نفس ، وانما يجب ذلك اذ لم تتعلق به نفس مستنسخة •

وقد يقال : أراد بأصل الدليل ما ذكره أرسطو على حدوث النفس ، فانه أصل لدليله على ابطال التناسخ •

فيعترض عليه بأننا لا نسلم أن علة التمايز اما بالذات أو بغيرها ، لأن التمايز أمر عديم فلا يحتاج الى علة ، ولا نسلم تماثلا لنفوس كلها ولا تماثل نفسين منها ، والاستبعاد لا يجدى نفعا ولا نسلم ان تمايز أفراد نوع واحد انما يكون بالقابل ، وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فسادا الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن •

المقصود الرابع

تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب ، مع بقاء المتعلق بحاله ، كتعلق الجسم بمكانه ، والا مكثت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى أمر آخر وليس أيضا تعلقا في غاية القوة ، بحيث اذا أزيل التعلق بطل التعلق ، مثل تعلق الأعراض والمصور المادية ، بمحالتها لما عرفت من أنها مجردة ، فذاتها غانية عما تحل فيه بل هو متعلق متوسط بين بين ، كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في أفعاله المختلفة ، ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الا ما فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لأن تتعلق به النفس ، ألا ترى أنها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة ، وتكره مفارقتها •

وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه ، فانها في مبدا خلقها خالية عن الصفات الفاضلة كلها ، فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب الكمالات ، والى أن تكون تلك كمالات آلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص ، حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا : التفتت الى الغير فتقوى على الابصار التام ، وكذا الحال في سائر الأفعال .

ولو اتحدت الآلة ، لاختلفت الأفعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال ، واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية ، وترقت الى لذاتها العقلية بعد احاطتها بالذات الحسية ، فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبر كتعلق العاشق في القوة بل أقوى بكثير ، وانما تتعلق من البدن أولا بالروح القابلي المتكون في تجويفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفة ، فان القلب له تجويف في جانبه الأيسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة ، فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الأطباء وعرفت كونه أوله متعلق للنفس ، فان سد الاعضاء يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع السد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ ، وأيضا التجربة الطبية تشهد بذلك ، وتفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها تسرى الروح الى جميع البدن ، فتفيد الروح كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل ، وذلك كله عندنا للفاعل المختار ابتداء من غير حاجة الى اثبات القوى ، ولو نسلم فالأسباب والمسببات وارتباطها بها انما يكون كل ذلك بفعله واختياره .

المقصد الخامس

في العقل والجن والشياطين ، وفيه مقاصد *

الأول : في اثبات العقل ، والمراد به موجود ممكن ليس جسما ولا جزءا منه بل هو : جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية ، قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد في نص الحديث ، وقال بعضهم : وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين : أول ما خلق الله العلم ، وأول ما خلق الله نوري ، ان المعلول الأول من حيث انه مجرد بعقل ذاته ومبدأ يسمى عقلا ، ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونفوس العلوم ، يسمى علما ، ومن حيث توسطه في افاضة أنوار النبوة ، كان نور سيد الأنبياء ، واحتجوا على اثبات العقل بوجهين ، الأول : الله تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك صادرا عنه جسما لتركبه ، فلو صدر أولا : لزم صدور الصادر في المرتبة الأولى ، ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لأن الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الأول ، لتقدم على أجزائه ، ولا يجوز أيضا أن يكون الصادر الأول أحد جزئيه ، اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ، ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر أولا : فتعين أن يكون الصادر الأول هو العقل *

قال العضد : تلخيصه أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير ، وغير العقل ليس كذلك لانتهاء التقييد الأول في الجسم *

والثاني : في الهيولى والصورة *

والثالث في النفس •

الثاني : الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته والا لا وجد جزؤه ، لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجدا لكل أجزائه ، فيجب أن يكون الواجب تعالى مصدرا لأثرين في مرتبة واحدة ولا جسما آخر ، اذ الجسم انما يؤثر فيها له وضع مخصوص فالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب كالتسخين للنار ، واما بالمحاذاة والمقابلة كالاضائية للشمس ، فلو أوجد الجسم جسما آخر ، وجب أن نفيض صورته على هيولاه ولو فاضت صورته على هيولاه لكان للهيولة آلة وضع قبل الصورة وانه محال لأن وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات ، لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسها لتوقف تصرفاتها بأسرها عليه ، فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية ، فيكون تأثيرها متأخرا على الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا أحد جزئه ، والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر ، وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتأخره عنه في الوجود ، فالموجد للجسم اذا العقل وهو المطلوب •

والاعتراض : بناء على تسليم أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، أما على الوجه الأول ، فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بأن يصدر أحد جزئيه على الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر ، وقد صرحوا بأن الصورة جزء لعة الهيولى ، وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى ، كونها غنية في وجودها متشخصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على ذلك

التعلق ، فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير
وان سلم فلم لا يجوز ، أن يكون الصادر غير ذلك ولا نعلمه •

وأما على الوجه الثانى : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم
جسما ، قولكم انما يؤتى الجسم فيما له وضع بالقياس اليه ممنوع
والاستقراء على سبيل التجربة كما مر في النار والشمس ، لا يفيد العموم
لأنه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم
تتعلق به سلمناه ، لكن قد يكون هو الواجب بأن يوجد أحد جزئيه ابتداء
بتوسطة الجزء الآخر كما مر •

المقصد الثانى : في ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : اذا ثبت
أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة ، وجوده في نفسه ، ووجوبه
بالغير ، واسكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أثر ، فباعتبار وجوده يصدر
عنه عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير نفس ، وباعتبار امكانه جسم هو
الفلك الأول وهو العرش ، وانما قالوا : ان صدورها عنه عن الوجه المذكور
اسناد الأشرف الى الأشرف والأخس الى الأخس ، وكذلك يصدر عن العقل
الثانى المنسوب للعرش عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهو الكرسي
الذى هو فلك الثوابت ، وهكذا الى العقل العاشر الذى هو في مرتبة
التاسع من الأفلاك هبوطا ، أعنى فلك القمر ويسمى العقل الفعال عندهم
المؤثر في هوى العالم السفلى المفيض المصور والنفوس والأعراض
على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من
الاستعدادات المسببات عن الحركات ، والاتصالات الكوكبية وأوضاعها
فالذكورات هي العقول العشرة عندهم المنسوب كل واحد منهم سوى
الأول : الى فلك من الأفلاك والنفوس الفلكية وهى تسعة •

والاعتراض عليهم أن يقال : هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ، والا بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل حينئذ أصل دليلهم ، وان كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزءا بصدر الأمور الوجودية قال السيد : وقد يجاب بأنها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط ، والشرط قد يكون أمرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات : عارضة للمبدأ الأول فيجوز بحسبها مصدر الأمور متعددة كالمعلول الأول ، وذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليه كلامهم في تركيب الموجودات وحديث اسناد الأشرف الى الأشرف خطائى ، لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثيرة لا تحصى الى جهة واحدة في العقل •

الثانى : كما زعموه مشكل جدا ، وكذلك اسناد الصور والأعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة على الحصر الى العقل الفعال مشكل أيضا ، وبالجملة فانه لا يخفى على المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى ، قال السيد ناقلا عن المخلص : أنهم خبطوا فتارة اعتبروا فى العقل الأول جهتين ، وجوده ، وجعلوه علة لتعقله ، وامكانه وجعلوه علة الفلك ، ومنهم من اعتبروا بدلها تعقله لوجود امكانه علة تعقل وفلك ، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما قررناه أولا ، وتارة من أربعة أوجه ، فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا مكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته قال فظهر أن العقول عبارة عن : ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه فى نفس الأمر •

المقصد الثالث : فى أحكام العقول وهى سبعة :

الأول : انها ليست حادثة لما تقدم من أن الحدوث يستدعى مادة •

الثاني : أنها ليست كافية ولا فاسدة ، اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة وليها صورة أخرى ، فلا يتصور الا في المركب المشتتل على جهتين قبول وفعل ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بالأبدية •

الثالث : نوع كل عقل منحصر في شخصه ، اذ تشخصه بماهيته والا كان بالمادة وما يكتنفها كما مر •

الرابع : ذاتها جامعة لكالاتها ، أى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن لما عرفت من أن الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي بحسب الزمان والعقول مجرة غير زمانية •

الخامس : انها عاقلة لذواتها ، اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغربية عند المجرد القائم بذاته ، ولا شك أن ما هيته حاضرة لذواتها فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتبارى كاف في تحقق الحضور ، قال السيد : وفيه نظر لجواز : أن يكون التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس ، فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا ، والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل •

السادس : انها تعقل الكليات ، وكذا كل مجرد لأن ذاته متميزة عن العلائق الغربية عن ماهية والشوائب المادية المانعة عن التعقل بماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل به حتى تصير معقولة ، فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل ، فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن أن يعقل ، وقل ما يمكن

أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ، اذ نعلم بالضرورة أنه لا تضاد في التطلقات ، فكل معقول يمكن أن يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وأيضا ، فكل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالأمر العامة كالوحدة ، والامكان ، وغيرهما ، والحكم بين شيئين يستدعى تعقلهما معا ، فكل معقول يمكن أن يعقل مع غيره في الجملة ، وحينئذ فيمكن أن يتقارن المجرد والماهية المجردة في العقل ، لأن التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فان العقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل ، فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه ، واذا أمكن أن تقارن ماهية الغير ماهية المجرد في العقل أمكن أيضا أن تقارنها مطلقا ، أى سواء كان المجرد موجودا في العقل أو في الخارج اذ كون ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة مطلقا ، وصحتها لأنه لو كان شرطا للمقارنة وصحتها لكان مقارنة المجرد للتعقل الذى هو -و أخص من مطلق المقارنة مشروطة أيضا بكون ماهية المجرد في العقل الذى هو غير مقارنته له المشروط به ، واذا لم يكن المجرد في العقل شرطا للمقارنة يلزم الدور لأن كون ماهية المجرد في العقل ، هو عين مقارنته له المشروط به ، واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما ، اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جازت مقارنة الماهية الكلية المجردة التى للغير اياها ، أعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج أمكن تعقل الماهية الكلية للمجرد •

اذ لا معنى لاتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في الوجود الخارج وكل ما هو ممكن له ، فهو حاصل له بالعقل دائما لما عرفنا ، فاذا هو عاقل لكل ما يخايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب •

قال السيد : ومحصول الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولا ،
 إذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغيره
 من المفاهيم ، وكل ما أمكن أن يعقل مع غيره أمكن أن تقارن ماهيته
 ماهية غيره ، لأن تعقل الشيء عن حصول ماهيته في العقل ، ثم ان امكان
 مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد
 في العقل ، لأن حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه
 كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه ، وأنه محال واذا لم
 يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل أمكن المقارنة حال
 كون المجرد موجودا في الخارج ، ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في
 المجرد حلوا فيه وهو غير تعقله اياه ، واذا أمكن تعقله له كان حاصله
 بالفعل لأن التعيين والحدوث من توابع العقل .

والجواب : لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى تعالى وتقدس
 فان حقيقته العلية مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها عندهم وحقيقة النفس
 والعقول : فانها غير معقولة لنا فمن أين تجزم بامكان تعقلها ولا نسلم
 أن المجرد في صيروية معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به ، وانما يصح
 ذلك اذا انحصر المانع من التعقل وتوابعها وممنوع وان سلمناه ، فلا
 نسلم أن كل ما يمكن تعقله مع الغير ولا الدليل عليه والوجدان الشاهد
 بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا تعمه شهادته لعدم تعقله لجميع
 المفاهيم ، كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما أشرنا اليه وان
 نسلم ، فلا نسلم أن تعقله مع الغير يقتضى مقارنة الماهية المجردة التي
 لذلك الغير للعقل أعني للمجرد المعقول وانما يصح ذلك ، لو كان
 العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين
 متتارين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا أن العلم تعلق خاص بين العالم

والمعلوم ، وان سلمنا أن تعلقهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني ، فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنة المجرّد للغير مطلقا .

قولهم : والا لكانت مقارنة للعقل مشروطة بكونه في العقل ويلزم الدورة ، قلنا : انما يلزم ذلك أن لو كانت مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل ، ومقارنة أحدهما للعقل مثلين ، حتى يلزم من اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرّد في العقل اشتراط الثانية به أيضا ، فيدور وكونها مثلين ممنوع فان حصول الشئيين كالمجرّد وماهية الغير في ثالث وهو العقل مخالف لحصول أحدهما في الآخر فان الأول مقارنة أحد الحاليين في محل الحال الآخر .

الثاني : مقارنة الحال لحله فأين أحدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرّد ، وماهية الغير مشروطة بكون المجرّد في العقل ، كون المقارنة بين المجرّد والعقل مشروطة به ليكون من قبل اشتراط الشئ بنفسه ، ان سلم تماثل المقارنتين وأنه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرّد الخارجى ، فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له ، وانما يلزم هذا أن لو كان المجرّد قابلا للتعقل أى لكونه عاقلا وهو ممنوع .

لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة ، فاذا أمكنت أمكن التعقل قطعاً لأننا نمنع اتحادهما لجواز أن يكون التعقل أمراً مغايراً للمقارنة مشروطاً بها ، وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئيات ، لأنها تحتاج الى آلات جسمانية لتدرك بها ، ولأن الجزئيات تتغير فالعلم بها متغير

فلا يثبت لما يجوز عليه التغير ، والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات
البارى في مسألة العلم •

المقصد الرابع : في الجن والشیاطین ، فانها أيضا من الجواهر
الغائبة عن حواسنا وهي عند الملیین ، أجسام تتشكل بأی شكل شاءت ،
وتقدر على أن تولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ
الهواء المستنشق ، واختلفوا في اختلافها في النوع ، بعد الاتفاق على
أنها من أصناف المكلفين كالملك والانس ومنعة الفلاسفة لأنه اما أن تكون
أجساما لطيفة أولا وكلاهما باطل •

وأما الأول : فلانه يلزم أن لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى
بأدنى قوة وسبب من خارج •• يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه •

وأما الثاني : فلانه يوجب أن يرى ، ولو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها
لجواز أن تكون بحضرتنا جبال ربلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها
وهو سفسطة •

والجواب : أن لطفها بمعنى الشفافة أي عدم اللون فلا يلزم احد
الامرین لجواز ان يقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ،
ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها ، وبالجمله فان أردتم باللطافة
الشفافة فيختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الأفعال ، وأن
أردتم بها بسرعة الافعال والانقسام الى أجزاء مصغرة ورقة القوام ،
فيختار أنها غير لطيفة بهذا المعنى ولا يلزم رويتها كالسماء كيف ، وقد
يفيخ عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة ، فان القوة
لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجسمية في الصغير والكبير ، ألا

تتري أن قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ، ونرى بعضهم يقتل الحديد ويحطله ويكسر الحجر وينقله ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند الى غلط القوام ، وتري الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الأسد مع الحمار •

قال قوم : هي النفوس الأرضية ، فان النفس كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي الفلكية ، وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الأرضية ، أى السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها أشار عليه السلام بقوله : (يأتى ملك الجبال وملك الأمصار وملك البحار ، ومنها الجن وهم الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو) ، وقال قوم : هي النفوس الناطقة المفارقة ، فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المفارقة لها نوعا من التعلق ، وتعاونها على الخير والسادد . وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد . وهي الشياطين ، وأنكر قوم من الأطباء الجن ، وزعم أنه الخلط السوداء والضرورة تكذبه ، والله أعلم بحقائق الامور •

المقصد السادس : في ذكر مذاهب بعض المعطلة تفصيلا وبيان فسادها استدلالا وتعليلا ، وفيه مقاصد •

الأول : أنكر فريق من السوفسطائية حقائق الاشياء وزعم أنها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ، وفريق منهم أثبتوها ، وزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى أن اعتقدنا الشيء جوهرًا فهو جوهر وان اعتقدناه عرضًا فهو عرض ، وان اعتقدناه قديمًا فهو قديم وان اعتقدناه حادثًا فهو حادث ، وهم العندية ، وفريق منهم ينكر العلم بثبوت الشيء ولا

ثبوتهم ، وزعم أنه شك ، وشك في أنه شك وهلم جرا وهم الملا أدريّة لنا تحقيقا ، انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان ، والزاما أنه ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبت ، وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق •

قال السعد : ولا يخفى أن هذا الدليل الذى هو بطريق الالتزام ، انما يتم على العنادية ، قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كما مر ، ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض لها شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة كما مر والنظريات فرع الضروريات فتفسد بفسادها ، ومن ثم كثر فيها اختلاف العقلاء ، قلنا خط الحس في بعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض ، فانتقاء أسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف به أو لخباء في تصور أطرافه لا ينافي بدهيته ، فان من البديهي ما هو جلى عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ، ومنه ما هو خفى لخباء فيها وهذا القسم أيضا لا يخفى على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات وكثرة الاختلافات لفساد الانظار غير المتوقدة ، لا ينافي حقيقة في بعض النظريات وهو ما كان صحيحا من جهة الصورة والمادة والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادريّة لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول ، لأن فائدة المناظرة أن يثبت بالدليل صحة قول وبطلان آخر والعلم الحاصل بالدليل أحق من العلم الحاصل بالحواس والمنكر الثانى منكر للأول •

قال المحققون : انما الطريق الى ذلك تعذيبهم بالنار ليعترفوا بالألم وهو من الحسيات ، أو بالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات أو

يحترقوا فيستراح منهم ، وحكى أن رجلا منهم ، أتى الى جماعة من العقلاء على بغلة له يريد مناظرتهم ، فعمدوا الى بغلته فغيبوها عنه فلما أراد الانصراف بعد المناظرة ، طلبها منهم فجحدوها وقالوا له لم تأت إلينا على بغلة ، فقال بك أتيت بها فقالوا له على الحقيقة كان ذلك فقال على الحقيقة فاعترف ورجع عن القول بالسفسطة ، وقد ذكرت معناها .

ومعنى الفلسفة في الشرح ، قال السنوس ، يجوز أن يخلق الله العقل ولا يخلق له شيئا من العلوم الضرورية ، كالفلسطائية والسمنية وستعرف قولهم ، وبالجمله فاننا نعتقد أن حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها من تصوراتها وتصديق بها وبأحوالها لتحقيق ثابتة حقا .

المقصد الثاني : أنكر فريق من الدهرية ، حدوث الاجسام كما مر وقال : اذا قبضتم بحدوث الاعراض المتعاقبة في الجسم على حدوثه لزمكم أن تحكموا عليه بحدوثه ، أما في الحال الذي وجدتموه فيها موصوفا بها أو في كل حال لحدوثها ، كذلك وكلاهما فاسد . قيل له : انما استدللنا بحدوث الاعراض فيه على حدوثه في الجملة ، فلو قلنا بما قلت لزم المحال وهو بطلان حدوثه قبل حال المشاهدة وبعدها ، فان قال ، اذا كان الجسم لا يتقدم العرض ، والعرض غير باق وقضيتم بحدوثه على حدوث الجسم ، فلم لا قضيتم أيضا بفناء العرض على فناء الجسم في كل حال ضرورة أن الجسم لا ييقى بلا عرض ، قلنا ، يجوز أن يفنى الجسم لا ييقى بلا عرض ، قلنا ، يجوز أن يفنى الجسم بفناء العرض وأن يتبقى بعده بتجدد عرض آخر مثله أو مصاد له ، والقول بالكمون والظهور قد مر بطلانه ، فان قال ، اذا كانت الاشياء عندكم حادثة لا من شيء فما الدليل على أن لها محدثا ولعلها حادثة بنفسها ، قلنا ، هذا من المحال ،

لأنه لو جاز لحدثت قبل حا لحدوثها أو بعدها ، ولكن المتقدم منها متأخرا وبالعكس والمتوسط متقدما أو متأخرا أو لكانت متقدمة جميعا أو متأخرة واللوازم باطلّة ، فكذا الملزوم لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ، فتعين أن لها محدثا وان أرادته هي المرجحة كما سيأتى وأنها مفتقرة اليه فان قال ، سلمنا أن لها محدثا ضرورة أنها أثره ووجود الاثر من غير مؤثر محال لكفه نفسها لاغيرها •

قلنا : ممنوع لأنه لا يخلو اما أن يكون موجدّه عند احداثها أو معدومة ، وكلاهما محالّ أما الأول ، فلما فيه من تحصيل الحاصل وأما الثانى ، فلأن المعدوم لا يوجد شيئا ، فإن زعم أيه كان من جنسها أو من نوعها ، قلنا : هو أيضا فاسد لانه يلزمه من الانتقال الى المحدث ما لزمها فيتسلسل وسيأتى لمبحث هذا المقام زيادة •

المقصد الثالث : ذهب المنجمون الى أن العالم العلوى هو المؤثر فى العالم السفلى والمدير له كما مر ، قلنا : هو محال لما مر من أن الجسم لا يعقل له فعل فى غير محله ، ولعل الانسان هو الذى يؤثر فى النجوم ويدبر أمرها ضرورة أنه حى فعال وأنها قسوات جماد وهو أولى بذلك وتقول لهم أيضا ، انكم تزعمون أن العالم السفلى انما يتحرك ويسكن بتحريك العلوى له بجميع أفلاكه فما الذى يحرك الافلاك ، فان قالوا ، تتحرك بما فوقها وهكذا الى ما لا نهاية له ، أحالوا ، وان أثبتوا النهاية ، واعترفوا بالغاية ، أقروا بالحدوث وبأن العالم بأسره متناه ، وكل متناه حساسات •

وذهب الطبائعيون الى أن الاشياء انما تتكون عن الطبائع الأربع ، التى هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فيقال لهم : أهى حيوان

أم موات ؟ فلا يقرون بواحد بل يجيبون بتخليط وهذيان ويقولون : اذا
امتزجت بنوع من الامتزاج نشأت عنه صفة كذا وكذا ، واذا امتزجت
بآخر يخالف الأول تكونت عنه أخرى الى ما لا يتناهى فيقال لهم : انا
نظرنا الى الصنائع والحرف التى تكون مبانيتها كالنقش والبناء والصيغ
ونحوها فوجدناها لا تصدر الا ممن يتصف بالحياة والعلم والقدرة
والارادة ولم نشاهدها تتكون من طبيعة ما قط ، وأعجب من ذلك صنعا
وألطف تدبيرا ، تأليف الحيوان وتركيبه ونموه ونقصانه وتناسله كما
سيأتى وغير ذلك ، كيف يتكون ممن لا يتصف بتلك الكمالات فلا بد
لهم من الاعتراف والا كانوا فى جملة المجانين •

وذهب أصحاب ارسطا طاليس ، الى ان الهوى هو كل جسم قابل
للصورة لم يزل قديما ومعه قوة قديمة وهى القابلية للصور ، وكلاهما
خال عن الاعراض حتى غلبت القوة الهوى فحدثت عن غلبتها الاعراض
فيقال لهم : عن طبع كانت الغلبة أم عن اختيار ، لا جائز أن تكون عن
طبع لأن ما بالطبع لا يفارق ولأنها تؤثر مالم يمنعا ويدخل فى المانع
امتناع الشرط ، اذ تأثير الطبيعة يتوقف على ثبوت الشرط ، وانتفاء المانع
فيلزم قدم الاعراض ، فتعين أن تكون عن اختيار ولا يقولون به ، وقد
عرفت كل ما قام به الحادث فهو حادث فيلزمهم حدوث الهوى والقوة
وأیضا ، فالقوة التى فى الهوى أمكنت عن مماسة أم عن غير مماسة وهل
هما متحدان أو مختلفان ، وأیاما قالوا من ذلك أحالوا لاستلزامه ، اما
الاتحاد أو قدم الغرض •

المقصد الرابع : زعمت السمنية كعربية قوم بالهند وهريون قائلون
بالتناسخ : أن الارض لم تزل تسفل وأنها لا تزال كذلك لأنها جسم ثقیل

متكاثف راسب والهواء بضد ذلك ولا يقاوم الأرض الرسوب الثقيل المتكاثف في الخفيف الحواري اللطيف ، ودلهم على أنها في الهواء بزعمهم وجزدهم على ظهرها الملاقي للهواء ، فزعموا أنها تلاقيه من كل ناحية •

قلنا لهم : أما قولكم لم تزل ولا تزال فهو فاسد ، أما الأول فلا تتصائنه قدمها الذى هو معتدكم ، وقد قام البرهان القاطع على حدوثها ، وأما الثانى ، فقد ناظرهم فيه بعض الحذاق فأفحمهم ، وذلك أنه قال لهم ، هل الريشة أثقل أم الأرض بما فيها وما عليها ؟ فقالوا الأرض ، فقال لهم : ما بال الريشة الملقاة من على السطح أو جبل تصل الأرض ولم تفتتها اذن ، فبهتوا ثم يقال لهم أيضا ، ألسنتم ترون الريح تحمل أجساما ثقيلة فترفعها الى الجو ، فقالوا : بلى ، فيقال : ما تتكرون أن يكون شيء أقوى وأعظم من الريح يرفع الأرض من تحتها ويحملها في الجو فلم قلتم انها لم تزل ولا تزال تسفل وتهوى دون أن تقولوا : تتصاعد وترفع •

المقصد الخامس : زعمت المنانية أن الأشياء تكونت عن أصليين قديمين هما النور والظلمة وأنهما عرضان ، وقيل جسمان حيان فعالان حساسان ، وأنهما لم يزالا مفترقين حتى بغت الظلمة على النور فمازجته فتكونت عن مازجتهما الأشياء ، فحدث عن النور كل خير وعن الظلمة كل شر قلنا لهم : لا تخلو مفارقتهما قبل المازجة من أن تكون طبيعية أو اختيارية وكلاهما فاسد ، أما الأول ، فلما عرفت ، وأما الثانى ، فلادعوى الافتراق قبل الامتزاج ، ولعله كان بعده ولم يشعروا به •

فان قالوا : انما كان قبله لأنها أمران متغايران بحسب الذات أبطلوا المازجة كما لا يخفى ضرورة أنهما لم يزالا مفترقين على زعمهم ، وإذا

ثبت وجوب افتراقهما أزلا ، استحالة عدمه فيما لا يزال وأيضا فهل يحدث عن امتزاجهما شيء أم لا فان قالوا : لا ، قيل لهم : فكيف امتزجا ولم يحدث عنه شيء وأبطلوا فائدته فهلا قلتم انهما على افتراقهما ، وان قلتم يحدث شيء من امتزاجهما ، قلنا ، ما هو ظلمة أم نور أو سواهما ، وان قلتم هو سواهما ، أبطلتم أصلكم وان قلتم هو واحد منهما قلنا أهو من جنسهما أم من غير جنسهما وكلاهما فاسد ، أما الثانى ، فلا يستتزمه الحدوث لا عن جنس المحدث ، وأما الأول ، فلا تقتضاه حدوث أصله ، فانهم يزعمون أنه يجب الحكم على الغائب بحكم الشاهد وعلى الكل بحكم الجزء ، وعلى الكلى بحكم الجزئى ، ثم يقال لهم : اذا فرض أنه قتل شخص شخصا ، من القاتل له ؟ أظلمة أم نور ، فان قالوا : النور أبطلوا أصلهم من أنه لا يصدر عنه الا الخير ، وان قالوا : الظلمة ، قيل لهم : فان جاء قاتله واعترف وقاب من المعترف التائب فان قالوا : الظلمة قيل لهم فقد صدقتم ، والصدق خير ، وان قالوا : النور قيل لهم : فكيف يقر بما لم يفعل فيصير كاذبا والكذب شر ، وفساد ما ذهبوا اليه من ذلك لا يخفى على من له أدنى عقل .

المقصد السادس : اعلم أن الثنوية فرق كالمجوس والصائبة والمنانية والمناوية وهم أصحاب ماين بن ماين الكذاب والفرس تدينوا قبل الاسلام بأن فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهر من ، وقيل : المجوس ليسوا من الثنوية وقالت الديسانية : من المجوس بما قالت به المنانية غير أنهم قالوا : النور حى ، والظلمة موات ، وأنه هو الممازجة لها فى ظلام قبيح يستهجن التصريح به بل الكتابة عنه ، فالرد عليهم هو الرد على اخوانهم .

وقالت المرقونية : بقدّم الأصلين وبقدّم ثالث متوسط بينهما وهو

الانسان ، فيسألون عن طلب المازجة منهم ، فان قالوا : هو الظلمة .
 نوظروا بما نوظرت به المنانية ، وان قالوا هو النور : نوظروا بما
 نوظرت به الديسانية ، وان قالوا هو الانسان ، قيل لهم : فما حاجته الى
 المازجة مع غنائها عنها بأنه عليم حكيم ، وبأن حقيقته مخالفة لحقيقتهم
 على زعمهم ، ثم لا يخلو اما أن يصدر عنه خير فيرجع الى النور واما شر
 فيرجع الى الظلمة فيبطل القول بالثالث ، اذلا واسطة بين الخير والشر ،
 ولا نقول : لا نسلم بطلان الثالث لجواز أن يكون ممتزجا بين الخير
 والشر ، لا يقال : لا يخفى فساد من حيث ان فيه جمعا بين متضادين .

وقالت فرقة من المجوس : ان مدبر العالم واحد قديم وهو أهر
 من الفاعل لكل خير في العالم ثم فكر في نفسه وخاف أن يدخل عليه
 في ملكه من ينازعه فيه فحدث عن فكرته الشيطان ، وهو الفاعل لكل
 شر في العالم وصالحه أهر من على أن يبقيه طويلا حتى يفنيه بعد كما
 أحدثه فيقال لهم : أستم تقرون أن أهر من صالح لا يصدر عنه الا الخير ،
 وان الشيطان شرير لا يصدر عنه الا الشر ، فلا بد لهم من بلى ، فيقال
 لهم : وأى شر أعظم من خلق من لا يصدر عنه الا الشر فيكون أهر من
 شريرا ضرورة أنه خالق للشيطان الذي هو شرير وخالق الشرير شرير .

فان قالوا : لا نسمى الشيطان بفعله الشر والمقبيح شريرا وقبيحا ،
 قيل فاضيفوا القبائح والشرور اذن الى أهر من ، وقولوا هو الفاعل
 لكل لما أنه لا تلازم عندكم بين كونه فاعلا للشر وبين تسميته شريرا .

لا يقال : يلزمك أن تسمى الله بذلك اذا أضفت الكل اليه ، لأننا
 نقول : هذه معارضة واهية ، يعلم جوابها في أبحاث خالق الافعال بعد ،

على أنا انما امتنعنا من التسمية له بذلك لما فيه من الاتصاف بالانقص وهم لم يفتروا أهرمن من الاتصاف به ، اذ وصفوه بالخوف والتكر وبالمصالحة خوفا وأيضا لا يخلو أهرمن من أن يكون قادرا على فناء الشيطان اليوم أو عاجزا عنه ، فان كان قادرا وتركه مع قدرته يفعل الشرور وأصناف القبائح كان الشر منه ، وان كان عاجزا ابطل عنه أن يكون قادرا عليه بعد لأن عجزه اليوم يوجب أن يكون غدا أعجز منه ، فلا يصلح أن يكون مدبرا للعالم ومحدثا لما يحدث فيه •

المعلم الثالث

في الالهيات ، وفيه مراسد ، الأول في ذات البارئ تعالى وفيه مقصدان •

الأول : في وجوب وجوده الذى هو عين ذاته العلية ، اعلم أنه لما ثبت بالبرهان الذى لا يشك فيه عاقل منصف أن العالم محدث ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح كما مر غير مرة ، ثبت أن له محدثا وصانعا ، وأنه هو الله سبحانه وتعالى ، أعنى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده لذاته بمعنى أنه غنى على الإطلاق لا يحتاج الى شيء ما البتة ، اذ لو كان جائزا لوجود لكان من جملة العالم ، فلم يصلح محدثا للعالم ، وصانعا له مع أن العالم ، اسم لما يصلح أن يكون علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا ، اذ لو لم يكن كذلك لكان اما ممثنا أو ممكنا ، والاو واضح البطلان •

والثاني كذلك ، لأنه لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن

مبدأ لها . وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل ، وليس ذلك بل هو اشارة الى احد أدلة بطلان التسلسل ، وهو أنه او ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة ، وهي لا تجوز ، أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه . ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن شهود الأدلة على ذلك برهان التطبيق ، وقد سلف ، وسيأتى لهذا به مزيد بحث .

المقصد الثاني : اختلف في أن ذاته تشبه الذوات أو تخالفها ، فذهب أصحابنا والاشاعرة وأكثر المعتزلة الى أن ذاته العلية مخالفة لسائر الذوات ، فهو تعالى منزّه عن المثل ، أى المشارك في تمام الماهية وعن انند الذى هو المساوى يتعالى مولانا عن ذلك .

وذهب أبو على الجبائى ، وابنه أبو هاشم ، الى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات ، وانما يمتاز ، بأحوال أربعة ، الوجوب ، والحياة ، والعلّم التام ، والقدرة التامة ، هذا عند الجبائى .

وأما عند ابنه ، فانه يمتاز بحالة خامسة ، هي الموجبة لهذه الاربعة وهي ، الألوهية ، قلنا انه لو شاركه تعالى غيره في الذات لخالفه في التعيين ضرورة الاثنييه ، ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزمه التركيب المضاف للوجوب الذاتى ، وها هنا مباحث يستدعى المقام ذكرها ، لكننا فوّخرها لما ستعرفه .

المرصد الثاني : فيما يجب للبارى تعالى من الكمالات ، وفيه مقاصد .

الأول : يجب أن يكون سبحانه وتعالى قديما ، أى غير مسبوق بعدم والا لافتقر الى محدث ، وذلك يؤدى الى التسلسل أن كان محدثه ليس

أثرا له ، أو الى الدور ان كان أثرا له وكلاهما محال لما في الأول من فراغ ما لا نهاية له في عدده ، ولما في الثانى من كون الشئ الواحد سابقا على نفسه مسبوqa بها •

وبيان ذلك ، أن القدم يطلق بازاء معين ، أحدهما أنه يطلق على ما توالى على وجوده الأزمنة وكر عليه الجديدان ، ومنه قوه تعالى : « كالعرجون القديم » ، وبهذا الاعتبار يقال أساس قديم وبناء قديم ، وهذا مستحيل فى حقه تعالى اذ وجوده ليس وجودا زمانيا ولا نسبة لزمان الى وجوده البتة ، اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثا بالضرورة ، فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لتجدد أى حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا ، فثبوته فرع وجود حادثين مقترنى الوجود لأنه نسبة بينهما ، والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد فى الازل فلا بزمان ، والتجدد لوجوده عز وجل وصفاته العلية محال فنسبة الزمان اليه على الاطلاق محال فى الازل وفيما لا يزال ، وأما عبارة عن حركات الأفلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الملوان اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوقه ، وذلك فى الحقيقة عبارة عن سير المعدل بها تحت الافق وفوقه على رأى الحكماء والساعة عبارة عن سير المعدل خمس عشرة درجة ، أى قسما من ثلثمائة وستين قسما متساوية ، فسموا الفلك بهذا اصطلاحا ، والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرا فى التعاريف ، ولا شك فى انعدام الزمان بهذا المعنى أيضا فى الازل اذ لا فلك فيه ، ولا حركة لما عرفت من برهان حدوث ما سوى الله تعالى ، ويستحيل أن يمر عليه تعالى الزمان بهذا المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما أحاطت به مما فى جوفها حتى تمر عليه الأزمنة من الساعات ، الليل والنهار وفصول السنة وأشهرها بحسب

تحرك الأفلاك فوقه وتحتته وظهور الشمس وارتفاعها وانخفاضها وغيبيتها ،
لنتقيد بذلك أغراض الحيوان المتجردة عليه من يقظة ونوم وصحة وسقم
وحياة وموت ونحو ذلك ، وتتقيد معاشية المقدررة ربيعا وخريفًا وشتاء
وصيفا ، تدبير من ليس كمثله شيء ، الله رب كل شيء المنتزه عن أن تحيط
به الأمكنة ، أو تجرى عليه الأحوال والأزمنة أو تتجدد عليه أو تتغير
له صفة ، كيف يتصور أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال ؟
وقد اتضح لك أن الزمان على كل الاعتبارين إنما هو من صفات الحوادث
ولا يتقيد به إلا ما هو حادث .

الثاني : أنه يطلق على ما لا أول لوجوده ، بمعنى أن وجوده أزلي
لم يسبقه عدم والقدم بهذا الاعتبار هو الثابت له تعالى وهو سلب العدم
السابق .

والدليل على وجوبه له : أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا ، اذ لا واسطة
بينهما في حق كل موجود ، لكن كونه حادثا محال لانه يوجب افتقاره الى
محدث لما عرفت وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى
محدثه فيكون حادثا كالاول فيفتقر أيضا الى محدث فان كان محدثه
الاول الذي كان اثرا له لزم الدور وان كان غيره لزم في الغير ما لزم
فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا أول لها ،
والخصوم القائلون بذلك سلموا أن التسلسل في الأسباب والمسببات محال .

فان قيل : اذا قلتم بقديم لا أول له ففيه اثبات أوقات متعاقبة لا
أول لها ، لان الوجود لا يعقل ، الا في وقت وثبوت أوقات لا أول لها محال ،
لما قررتم من حوادث لا أول فقد قررتم من التسلسل فوقعتهم فيه . ٤

فالجواب : منع الملازمة لما عرفت أن حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم ، فالقول بأن الوجود لا يعقل في وقت باطل وقد مر بيان استحالة التسلسل ، وأما بيان بطلان الدور فلما يلزم عليه من كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوqa بها ، أما لزوم سبقته على نفسه فلأن صانعه أثر له فيجب أن يتقدم عليه صانعه لوجوب سبق المؤثر على أثره ، لكنه هو أيضا أثر لصانعه فيجب أن يتقدم أيضا عليه صانعه كعين ما ذكرنا ، فلزم أن يتقدم على نفسه بمرتبتين ، لأنه مقدم على صانعه المتقدم على نفسه ، والمقدم على المتقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء ضرورة فكذاك أيضا يجب أن يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو المراد من قولنا مسبوqa ، وذلك لأنه أثر لصانعه فيتأخر عنه ، وصانعه أثر له فيتأخر عنه والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة ، وبالجمله ، فالملازم في الدور أن يتقدم حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين ، والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان ، ولباهر برهان قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل أحد من العقلاء بحدوثه تعالى وتقدس .

تنبيه : اختار المحققون من الأشاعرة وفاقا لأصحابنا والمعتزلة ، أن قدمه تعالى صفة سلبية على معنى ما مر لا نفسية أى نفس ذاته تعالى لا زائد عليها خلافا للباقلاني والفخر ، ومرجه على هذا إلى الوجود المستمر أزلا ولا صفة معنوية بمعنى أنه زائد على الذات خلافا للاشعري ، وقد رد كل منهما أما الاول : فبصححة تعقل الذات بدونه والوصف النفسى لا تعقل الذات بدونه ، وأما الثانى : فلما يلزم عليه من التسلسل وقيام المعنى بالمعنى .

المقصد الثانى : يجب أن يكون ربنا سبحانه وتعالى باقيا ، بمعنى ، أنه لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته تعالى تقبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الى مخصص فيكون حادثا ، كيف وقد مر بالبرهان وجوب قدمه ، ومن هنا تعلم أن كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه .

والبقاء له تعالى : هو سلب العدم اللاحق لوجوده ، والمذاهب السابقة في القدم مقررة في البقاء ، والدليل على وجوبه له ، أنه لو قدر لحق العدم له تعالى عن ذلك ، لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم ، لفرض اتصافه بهما ، ولا تتصف ذات بصفة حتى تقبلها لكن قبله تعالى للعدم محال ! اذ لو قبله : لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته سيان ، اذا القبول للذات نفسى لا يختلف ولا يتخلف ، فيلزم من افتقار وجوده الى موجد يرجحه على العدم الجائر ، فيكون حادثا كيف ؟ وقد ثبت بالبرهان القطعى وجوب قدمه ، فبان لك بهذا البرهان ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء أبدا ، وأن تجويز العدم للاحق يوجب ثبوت العدم السابق ، فخرج لنا بهذا البرهان قاعدة كلية وهى ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، لأن القدم لا يكون الا واجبا للقديم ، وهذا البرهان الذى ذكرنا لوجوب البقاء مختصر وهو مع اختصاره قطعى لا شبهة فى شيء من مقدماته .

والدليل المشهور بين المتكلمين ، فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع أقسامه ، وذلك : أنهم يقولون لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون له مقتضى اذ طرو وأمر بنفسه ، لا بمقتضى ولا سيما ان كان مرجوحا كهذا محال ضرورة ، والمقتضى اما بالاختيار أولا ، والمقتضى المختار لا يفعل العدم اذ هو ليس بفعل وغير المختار ، أما عدم شرط أو

طريان ضد ، وباطل أن يكون عدم شرط ، لأن ذلك الشرط ان كان قديما نقلنا .
الكلام الى قدمه ولزم التسلسل وان كان حادثا لزم وجود القديم في
الازل بدون شرطه ، وهو محال وباطل أيضا أن يكون طريان ضد لأنه ان
طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين ، وان طرا بعد انعدامه فقد
انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تأخر المقتضى عن أثره ، وأيضا يلزم
في الضد ترجيح المرجوح ، ولا أقل من التساوى اذ رفع القدم السابق
وجوده لطريان ضده أولى من العكس ، وأيضا فالضدان قام بالقديم لزم
اجتماع الضدين ، والا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص .

واعلم ، أن بمثل هذا البرهان ، استدلل على استحالة بقاء الاعراض ،
بل بنفس وجودها فنعدم ولا بقاء لها أصلا ، سواء ما شرهه فيه ذلك
كالحركة أو كالاتقادات لأنها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم ،
فلزم مثل ذلك في الجواهر مع أنها لا تبقى ويصح عدمها ، قلت : بأن
شرط بقائها امدادها بالأعراض ، فاذا أراد الله اعدامها قطع عنها خلق
الأعراض .

وقال الباقلاني : ان الاعدام يصح أن يكون متعلقا للقدره ، ويلزم
صحة إقامة المعدم السابق الى المؤثر ، فان معقول المعدم لا يختلف ،
وفرق بأن السابق مستمر والمستمر يستغنى عن المرجح ، واللاحق
طاري ، ومقتضاه ، ترجيح أحد طرفي الممكن وترجيح أحد طرفيه لا يستغنى
عن المؤثر ، فلاجل هذا تردد في بقاء الاعراض ، وجزم الفخر بصحة
بقائها ، وقال أصحابنا : من الاعراض ما هو محتمل للبقاء كما ستعرفه ،
ولم يصح أحد الى صحة بقاء جميع الاعراض ، قال : من اعتقد عدم

بقائها ، انها لو بقيت فبقيام البقاء بها يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال ، وقد مر أنه لا يلزم ذلك ، وأما الجواهر فانما بقيت لقيام البقاء +

تنبيهات : الأول ، أن المتقيض الموافق لما قبله ، قولنا تجويز العدم اللاحق يوجب تجويز العدم السابق فيه عكس النقيض الموافق لما قبله ، أعنى قولنا وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء أبداً ، اذ هو في قوة قولنا : كلما ثبت قدمه استحال عدمه وعكسه النقيض الموافق كل مالم يستلزم عدم لم يثبت قدمه ، وهذا معنى قولنا ، وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق ، وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها ، فيلزم من صدق الاصل صدق العكس ، وان شئت قلت ، ان قولنا ان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق ، يعنى أن القديم واجب البقاء وعكسه بالموافق غير الواجب البقاء ، فليس بقديم أو تقول ، كل قديم تجب له البقاء وعكسه ، وأيضا بالموافق كلما لا يجب بقاءه فليس بقديم +

الثانى : لا يقال : يرد على قولنا ، كلما ثبت قدمه استحال عدمه عدم الممكن في الأزلى بأنه قديم ، ويصح زواله بوجود الممكن فيما لا يزال ، لأننا نقول : المراد من قولنا ، كلما ثبت قدمه قدم الأمر الموجود أو الثابت في الخارج فهو الذى يستحيل زواله بطرد الدليل ، لأن الأمر الوجودى اذا صح عدمه كان وجوده جائزا فكان له مقتضى وينحصر في المختار وأثره حادث لسبقه باختياره والقصد اليه ، وقد فرض قديما هف ، بخلاف العدم يكون قديما فان صحة زواله لا تستلزم ثبوت مقتضى له ، والعدم السابق لا يكون أثرا ، وانما خالف الباقلانى في اللاحق ، وكذا قال المفخر : ان العدم الأزلى لا يمتنع زواله فان العالم كان معدوما وقد زال ذلك بوجوده ، ولذلك قيد دعواه بأن كل موجود أزلى يمتنع

زواله ، وقال الفهرى : لا حاجة الى هذا التقييد ، فان عدم العالم في الأزل واجب ولم يزل ذلك لعدم قط ، وانما يزول بوجوده في الأزل لا بوجوده فيما لا يزال •

الثالث : ان قولنا ، والمقتضى المختار لا يفعل العدم ، اذ ليس يفعل ، أعنى لأنه نفى محض ، فامتنع أن يكون فعلا ويزيد في تقرير هذا الاستدلال ، فنقول ، انه لا فرق بين قولنا فعل العدم وقولنا لم يفعل شيئا ، وان العدم هو لا شيء ومن فعل لا شيء فهو لم يفعل شيئا ، وهذا القسم هو الذى وقع التنازع فيه ، فان الباقلانى يقول : ان العدم اللاحق يكون بايثاره واختياره ، وأنه يصح أن يكون فعلا ولا يسلم أنه لا فرق بين فعل العدم ولم يفعل شيئا ، بل اعدام الشيء أثر ظاهر وهو مختار السنوسى ، ولذلك قال في رسم القدرة ، هى صفة يتأتى بها ايجاد واعدامه على وفق الارادة ، وقال بعضهم : بل العدم أثر ، فانه اذا كان الشيء موجودا ثم أعدم فاما أن يقال فيه وقع الشيء أو لم يقع الثانى ، وهو أن يقال ، لم يحدث شيء ولا وقع أصلا مكابرة فاذا قيل : وقع فذلك الواقع به تعلقت القدرة ، وعلى مذهب الجمهور ، لا يكون العدم بالقدرة ، فعدم العرض ، واجب لعدم صحة بقاءه ، فلا تتعلق القدرة ، اذ متعلقها الممكن وكذا عدم الجوهر واجب أيضا عند قطع الله الامداد له بالاعراض ، اذ يجب عدم المشروط عند عدم شرطه فاذا أراد الله تعالى اعدام الجوهر ، قطع عنه ذلك الامداد ، وخصوص عرض البقاء في رأى فيجب عدمه ، وعلى مذهب الباقلانى يكون العدم بالقدرة •

الرابع : قولنا : وغير المختار ، أما عدم شرط ، أو طريان ضد فيه حصر القسمة في ثلاثة ، الفاعل المختار ، وعدم الشرط وطريان الضد ،

باعتبار الخصوم اذ ليس ثم من يقول ان العدم يكون قسمها رابعا ،
وكفانا ذلك مؤنة التعرض لابطاله والا فالحصر في الثلاثة كما قيل ليس
بعقلی *

والقائلون بفقدان الشرط فريقان : أحدهما يقول : بأن شرط استمرار
وجود الجوهر قيام البقاء به ، فاذا عدم البقاء لزم عدمه ، وثانيهما
يقول : شرط بقائه استمرار خلو الاعراض فيه ، فاذا لم يخلق فيه عرض
لا يصح خلوه عنه لزمه عدمه ، وهذا مراد من قال منا اذا اراد الله فناءه
قطع التدبير عنه *

المعتزلة : يزعمون أن للجوهر ضدا ، وهو الفناء : وأنه به بعدم
قالوا : وهو معنى قائم بنفسه والاختصاص له بجوهر دون جوهر ،
فلا يجوز أن يعدم بعض الجواهر دون بعض ، فلا بد من عدم وجود
ضد الكل ، وحاصل ما ذكر أن المتكلمين ، اختلفوا في معنى الفناء ؟
فقال بعضهم ، اذا لم يخلق الله البقاء وهو عرض في جوهر انعدم وبه
قال الكعبي *

وقال أبو الهذيل : كما أنه قال : كن فكان يقول : أفن فيفنى ، وقال
أبو هاشم ، ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض لا يبقى ، فيفنى
جميع الأجسام ، وأبوه الجبائي يخلق لكل جوهر فناء ، فيكون معنى
الفناء على الأول انتهاء الاسباب وانقطاع التدبير *

المقصد الثالث : اذا علمت وجود مولانا عز وعلا ، وأنه لا يقبل
العدم السابق لوجوب قدمه ، ولا العدم اللاحق لوجوب بقائه ، علمت

وجوب تنزيهه تعالى أن يكون جرماً أو قائماً به أو محاذياً له ، ما وجب لها وذلك يقدر في وجوب قدمه تعالى وبقائه ، بل وفي كل صفة من كمالات الألوهية ، وذلك لأن الجرم ملازم للحركة والسلوك ، لأن التحيز صفة نفسية له فإن بقي في حيزه فهو ساكن والا فهو متحرك والحركة والسكون قد سبق برهان حدوثها ، وأخص شيء في ذلك أن الحركة لا تكون أزلية لعدم إمكان بقائها ولا استلزامها سبق الكون في الحيز المنتقل عنه ، والأزلي لا يكون مسبقاً بغيره والأزلي أيضاً يلزم بقاءه ، وأما السكون أيضاً : فلا يكون أزلياً والا لاستحالة عدمه ، فيستحيل أن يتحرك الجرم دائماً والعقل والمشاهدة يكذبانه ، فنقول على هذا في نظم الدليل على حدوث الأجرام ، لو وجد جرم في الأزل لم يخل ، أما أن يكون فيه متحركاً أو ساكناً ، لكن التالي باطل بقسميه فالمقدم مثله •

وبالجملة ، فالحركة والسكون ، لا يكونان إلا حادثين ضرورة ، فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه ، ويتعالى من وجب له القدم والبقاء أن يكون حادثاً ، وأيضاً فلو كان جرماً لجاز أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية ، له فيحتاج إلى مخصص يخصصه بما عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة ، فيكون حادثاً وهو محال •

وبيان استحالة وجود جرم لا نهاية له ، أنه إذا تحرك فقد فارق حيزاً من أحد جانبيه وشغل جانبه الآخر فراغاً ، فالجانب الذي فارق حيزه وفراغه تعين تنهايه ، والآخر أيضاً لما شغل الحيز ، علم أنه كان مسبقاً بذلك الحيز قبل أن يشغله فهو إذا متناه من الجانبين ، فقد استحال وجود جرم لا نهاية له •

قال السنوسى : لكن هذا الاستدلال ، انما يتم فى جسم فرض تناهيه من طرف وهو الذى يجوز تحركه بالضرورة ، وأما ما لا يتناهى من كل جانب ، فلا يجرى فيه ، وقد استدل بعضهم على استحالة بغير هذا الدليل فقال : لو فرض الصانع جسما ، فلا يخلو اما أن يكون جسما متناهيا أو غير متناه ، فان كان لا يقتضى استحالة أن يكون غير متناه من جميع الجهات ، فان ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام ، فلا بد من أن يكون هذا الغرض متناهيا من بعض الجهات ، فتجوز حركته الى الجهة الأخرى لا محالة ، لأن الحركة فرغ وشغل فلا شغل من جهة الا وقد فرغ من الأخرى ، فيجب تناهيه لا محالة ، وأيضا فلو كان مركبا من جزئين فأكثر للزم أن يقوم بكل جزء منه صفة العلم والقدرة ونحوهما من صفات الآلة ، لاستحالة وجود قديم غير الله ، ولأئلا يلزم الافتقار الى مخصص فى ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات به دون بعض ، لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الآلهة ، وسيأتى بطلان ذلك .

وبالجملة : فالتركيب يستحيل على الله مطلقا ، ولا فرق فى الاستحالة بين المركب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين ، لأنه مركب عندهم من الجوهر خصوصا ، من يثبت الجوهر الفرد الذى لم يقم على ثبوته برهان كما سلف ، والمركب من أجزاء عقلية اما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء ، اذ ينقسمون الجوهر الفرد كما علمت من جنس وفصل كالانسان والفرس والسواد والبياض ، وقد بسطا الكلام عليه فى القسرح .

واذا عرفت ذلك ، عرفت استحالة التجزئة التى أثبتها النصارى

أهلكهم الله لمعبودهم ، فانهم اعتقدوه جوهرأ أى أصلا للأقانيم وذلك
لأنه عندهم ثلاثة أقانيم ، أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالآب ، وأقنوم
العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة ، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بالروح
القدس ، ثم قالوا ، ان مجموع الثلاثة اله واحد ، فجمعوا كما ترى
بين نقيضين وحدة وكثرة ، وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال
لا وجود لها ، أو وجوه وأعتبارات لا توجد الا في الأذهان ، وذلك غير
معقول العاقل ، والأقنوم ، كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة ، أصل
الشيء ويعنى بها النصارى الاصل الذى كانت منه حقيقة ألهمهم ، وقد
طولبوا في دليل النحصر في الثلاثة •

فقالوا : لأن الخلق والابداع لا يأتى الا بها ، ففيل لهم وكذا
الايادة والقدرة لا يتأتى الخلق أيضا الا بها ، فأجابوا بأن الأقانيم
خمسة ، واذا استحال في حقه تعالى أن يكون جرما استحال وصفه
بالصغر والكبر ، اللذين هما من صفات الاجرام ، ويستحيل عليه تعالى
أيضا التغير مطلقا ، ويجب له القيام بنفسه ، بمعنى أنه لا يفتقر الى
محل ولا الى مخصص ، أما عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم
والبقاء لذاته تعالى ولسائر كمالاته التى هى عين ذاته كما ستعرفه ،
وأما عدم افتقاره الى محل فلوجوب اتصافه تعالى بالصفات الكاملة من
العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ،
والرضا ، والسخط ، والولاية ، والعداوة ، وسائر الكمالات على ما
سنحضره ، اذ لو كان مفتقرا الى محل لكان صفة ، والصفة لا تتصف
بشيء من ذلك ، وأيضا لو كان مفتقرا الى محل لم يكن بالألوهية أولى

من المحل الذي افتقر هو اليه ، فان فرض أنهما الهان ، لزم تعدد الالهة وهو باطل ، واذا استحال افتقاره الى محل استحاله اتحاده به .

ومعنى الاتحاد : ضرورة شيئين شيئا واحدا وهو محال في القديم والحادث ، وبرهانه أن أحد الشئيين اذا اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد ، فالاتحاد البتة وان عدما كان الموجود غيرهما ، وان عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتحاد وبطل لأن المعدوم لا يكون عين الموجود ، واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به عرفت استحالة قيام صفاته بذات غيره واتحادها به فبطل ما قالت النصارى أخزاهم الله من أن أقنوم الكلمة اتحد بنا سوت عيسى « عليه السلام » ، أعنى ذاته واختلفوا في معنى الاتحاد ، فمنهم من قال : انه يرجع الى قيامها به كما يقوم الغرض بالجواهر ، وهذا يوجب مفارقتها بذات الجوهر الذى هو مجموع الأقانيم الثلاثة عندهم ، ضرورة أن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين ، فيكون الباقي بعض اله لا الهيا ، وعيسى أيضا قام به بعض الاله فلا يكون الهيا ، فقد لزم على رأيهم الفساد عدم الاله ، وفيه أيضا القول بالانتقال على المعنى وهو محال على الصفات العرضية ، فكيف بما هو نفسى عندهم ؟ وأيضا فاختصاص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون روح القدس الذى هو أقنوم الحياة ، ودوره وجود الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص ، وأيضا فالاتحاد ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جائزا افتقر الى مخصص ، ويلزم منه جواز الاله فتكون ألوهية عيسى جائزة ، وذلك يفضى الى مثله في واجب الوجود وهو محال

وأیضا ، فالاتحاد اما أن يكون وصف كمال ، فيجب للذات الأزلية أزلا ، وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص وأيضا ، فيطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره .

فان قالوا : وجه الاختصاص ما ظهر على يده من احياء الموتى ، ونحوه قام الرد عليهم بما ظهر على يد موسى من احياء العصا شعبانا ونحوه ، بل ويلزمهم أن يحوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الخنافس والحشرات وما أخس مذهباً يفضى الى أن يكون هذه الخنفساء والجمل وغيرهما آلهة ، ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوهما والماء ونحوهما من المائعات ، وجميع ما ورد على الأول يرد على هذا ، ويزيد بأن الاختلاط من أحكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصة الذات الأزلية ؟

قال المقترح : وسمعت من بعضهم يقول عند المباحثة ، نسبة كنسبة ضياء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ، ولم يفارق الشمس ولم يعلموا أن أضواء الشمس أجسام مضيئة كثيرة بعضها يتصل بما أشرق عليه وبعضها يتصل بغيره ، فأين هذا من الخاصية المتحدة .

ومنهم من فسر بالانطباع : كانطباع صورة النقش في الشمع ، وهذا باطل فان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه ، وانما حصل فيه مثاله فتبين أن ما ذهبوا اليه غير معقول وهم أخس الفرق وأرذلها أفهاما ، وادراك الحقائق على مثلهم عسير ومعنى قولنا فيما مر وهنا ، أو قائما به أعنى بالجواهر لأنه يوجب أن يكون تعالى مفتقرا الى محل يقوم به وقد سبق برهان حدوث الأعراض .

وقولنا : أو محاذيا له أى قريبا منه اما قرب اتصال حتى يكون
 الجرم مكانا له يتمكن عليه أو أقرب انفصال ، حتى يكون الجرم فى —
 جهة له وكلاهما محال لأنهما من خواص الاجرام ، أو فى جهة للجرم
 فليس فوق شئ من العالم ولا تحته ولا أمامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا
 عن شماله لأن الجهة تستلزم التحيز ، وكل متحيز فهو جرم ولم يقل
 بالجهة الا طائفتان من المبتدعة ، وهما الكرامية ، والحشوية على ما
 ستعرفه ، وعينوا من الجهات جهة فوق ، ثم اختلفت الكرامية فقال فريق
 منهم : انه تعالى مماس للعرش ، وقال فريق منهم : انه مبين له ، ثم
 اختلف هؤلاء ، منهم من زعم أنه مبين بمسافة متناهية ، ومنهم من زعم
 أنه مبين بغير متناهية ، والحشوية حملت الاستواء على ظاهره وما يعقل
 من لفظه ، وامتنعوا من التأويل وتنزه أن يكون الله تعالى مرتسما فى خيال
 الجرم ، لانه لا يرتسم فى الخيال الاجرام وأعراضها .

وبالجملة ، فقد قامت البراهين القاطعة على وجود الذات العلية
 الموصوفة بالكمالات السنية ، وعلى قيامه بنفسه واستحالة مماثلة لكل
 ما يخطر بالبال وبتكيف فى الاوهام ، واستحالة اتصافه تعالى بكل ما
 يستلزم مماثلته للحوادث ، والاعتراف بالفخر عن ادراكه بعد هذا واجب
 كما نقل عن الصديق رضى الله عنه أنه قال : (العجز عن الادراك ادراك) ،
 ومعنى المماثلة للحوادث ، المساواة لها فى صفاتها النفسية ، لأن كل
 موجودين اما أن يتساويا فى صفة النفس أولا ، فان تساويا فيها فهما
 مثلان ، وان لم يتساويا فيها فلا يخلو اما أن يصح اجتماعهما أولا ،
 فان لم يصح فهما ضدان ، وان صح فخلافتان وكلّ مثلين ، فانه يلزم

استواءهما في كل ما يجب لأحدهما وفي كل ما يجوز عليه وفي كل ما
يستحيل .

فلهذا نقول : لو اتصف مولانا عز وعلا بشيء مما سبق ، للزم
مماثلته للأجرام ، أو لأعراضها ، وذلك يستلزم أن يساويهما فيما يجب
لهما من الحوادث ، وقد سبق وجوب قدمه وبقائه ، والاستدلال على هذا
المطلب العظيم الشأن بالقياس الاقترائى المنتظم من الشكل الثانى ،
فنقول : الله عز وجل ليس بحادث ، وكل ما اتصف بواحد من تلك الأمور
المذكورة فهو حادث ، فينتج ، الله تعالى ليس بمتصف بواحد من تلك
الأمور المذكورة ، هذا ان أتيت بالدليل مجملا لجمعها ، وان فصلت لكل
واحد ، قلت : فى الأول وهو استحالة أن يكون جرما ، الله جل وعلا ليس
بحادث ، وكل جرم فهو حادث ينتج ، الله تعالى ليس بجرم ، ثم قس
بأقيها على ذلك .

تنبيهات : الأول ، أن قولنا فى معبود النصارى أنه جوهر أى أصل
للأقنانيم ، وجعلنا المركب أصلا لأجزائه والمعروف العكسى لما قال الفخر ،
أن المركب قبل البسيط فى الحس وبالعكس فى العقل ، ومن هذا الأخير
جاء المعروف والمراد بالجوهر ، المتميز لا الجوهر فى اصطلاح المتكلمين
من الأشاعرة .

الثانى : أن المحل يطلق ويراد به محل الصفات والأعراض ، أى
الذات التى تقوم بها كالجرم ، ويطلق ويراد به الحيز الذى يغموره
الجوهر ، ويطلق أيضا ويراد به المكان ، والمكان جرم لأنه اذا تمكن جرم
على جرم فالأسفل مكان للأعلى ، وقيل : المكان اسم للسطح الباطن من

الحاوى المماس للمسطح الظاهر من المحوى كالسطح الباطن للكور
 المماس للمسطح الظاهر من الماء الكائن فيه ، وقيل : اسم للفراغ الذى
 يشغله الجسم ، وكل ما هو حاصل فى المكان فهو شاغل للحيز ، وقد
 يشغل الحيز ولا يكون كما نقول فى جملة العالم انه حيز وليس فى مكان ،
 اذ الحصول فى مكان لا بد من تمكن حجج على حجج ، فلو كان العالم
 فى مكان والمكان حجج لاستدعى كل مكان مكانا الى غير نهاية وهو محال .

الثالث : اختلف النصارى فى تفسير ما ادعوه من حلول الكلمة بناسوت
 المسيح ، فصار بعضهم الى قيامها بها قيام الصفة بالموصوف ، وهو
 محال ، فانه ان بقى الجوهر القائم موصوفا بها امتنع اتصاف المسيح بها ،
 لامتناع حصول الشيء الواحد فى محلين ، هذا فى الصور المختصة بالوجود ،
 والكلمة عندهم ليس لها وجود يخصها ، وانما نسبت الكلمة الى الذات
 نسبة حال نفسية أو وجه واعتبار فى العقل ، فامتناع نسبتها الى محلين
 يكون أولى ، فان لم يبق الأول موصوفا بذلك فهو محال صار وبعضهم
 الى ما مر من نسبة الشمس الى الشمس .

المقصد الرابع : يجب أن يكون مولانا عز وعلا قادرا والا لما صح
 منه ايجاد العالم وتقرير برهانه أن يقال : الله تعالى موجد بالاختيار ،
 وكل موجد بالاختيار فهو قادر فالله قادر .

ودليل الصغرى : قد عرفته فيما مر من ابطال أن يكون فعله بطبيعة ،
 أو علة موجبة وقد سبق برهانه ، وسنعيده قريبا بأثم مما مر .

وأما الكبرى ، فواضحة لأن الموجد بالاختيار ، هو الذى يصح منه

الفعل بدلا عن الترك وبالعكس كما مر هذا بعينه ، معنى القادر وانما قيّدنا الایجاد بالاختيار لأنه هو المستلزم للقدره ولسائر الكمالات الآتية ، أما الایجاد بالذات كایجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يلزم أن تكون تلك العلة والطبيعة قادرة ، ولا مريدة ، ولا حبة ، ولا عالة ، فالایجاد بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة ، سهل معه اثبات هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها الى كبير نظر •

وأیضا نقول : لو لم يكن الصانع للعالم قادرا ، لما أوجده ، وبيان الملازمة أنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا ، والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك ، فان قيل ، لعل الصانع طبيعة أو علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله •

الجواب : أنه قد سبق أن صانع ذاتك بل وسائر العالم لا يكون مختارا ، ويستحيل أن يكون طبيعة أو علة ، وبطلان التالى وهو عدم ايجاد العالم على ذلك التقدير ، وظاهر مما مر من البرهان على وجود الصانع تعالى ، فالقادر على هذا هو الموصوف بالقدره التى هى صفة يتأتى بها ايجاد الممكن ، أو اعدامه على وفق الارادة •

تنبيه : قد مر أن الموجد بالاختيار ، هو الذى يصح منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس ، أى يصح منه أن يفعل الشيء وأن لا يفعله ، والمراد بقولنا أن لا يفعله ، أن لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم ، أو يوجد العدم أو يفعل الترك وهذا بناء على أن الترك ليس بفعل ولا استبعاد فى اسناده إلى الفاعل المختار لفهم المراد ، ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل أن يكون أثرا وجوديا له ، ولزم من قال انه فعل بناء على

أنه كف وامسك عن الفعل وهو أثر وجودي القول ، بقدم العالم وتحصيل
الحاصل لترك فعل العالم في الأزل ، ولأن العدم حاصل كذا قرره بعضهم ،
وأجيب بأن الفعل من حيث هو فعل ينافي الأزل ، وانما يتأتى حقيقة فيما
لا يزال وإذا كان الترك متجددا بعد أن لم يكن فلا يلزم عليه تحصيل
الحاصل .

المقصد الخامس : يجب أن يكون الباري تعالى مريدا ، وهو
الموصوف بالارادة التي هي صفة يتأتى بها ترجيح أحد طرفي الممكن .

لا يقال : ان قولك في تعريف القدرة ، وكذا الارادة ، بأنها صفة
يتأتى بها ما ذكر ، لا يستقيم على مذهب أصحابك ، وانما هو قول
الاشاعرة القائلين بالزيادة على الذات ، لأننا نقول معنى قولنا ، يتأتى
بها التعلق أى بتعلقها على ما تستحقه ، ولو لم يكن الباري تعالى مريدا
لما اختص العالم بوجود ولا بمقدار ولا صفة ولا زمان بدلا عن نقائصها
الجائزة ، فيلزم اما قدم العالم أو استمرار عدمه ، وبيان ذلك أنا نقول :
الله تعالى خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين ، وكل من كان كذلك
فهو مريد فالله تعالى مريد .

أما الصغرى : فواضحة اذ لا يخفى أنه لما كان وجود الممكنات
وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب أحدهما ولا يستحيل ، بل هما جائزان
بالسواء ، ثم انه تعالى أوجد هذا الممكن فبالضرورة أنه تعالى هو الذي
نخصه بأحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ، ولم يبقه على
الطرف الآخر الجائز عليه أيضا وهو العدم ، وكذا أوجده على مقدار
مخصوص في ذاته فخصه أيضا بذلك المقدار بدلا عن الطرف الآخر

الجائز ، وهو أن يكون أكبر من ذلك أو أصغر منه ، وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا ، من يوم كذا ، في شهر كذا ، في سنة كذا ، بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك أو المتأخر عنه ، وكذا ما يتعلق بسائر الأعراس خاصة وبنوع من ذلك بدلا عن تركه الى ماقبله •

وأما بيان الكبرى : فلأن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ، ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن لأنه يلزم عليه أن يكون مساويا لذاته راجحا كما مر ، وأيضا فلأنه ان ترجح له الوجود عن ذاته كان واجب الوجود ، فيلزم قدمه ، وان ترجح له العدم من ذاته وجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لأن المرجح الذاتي يمتنع عدمه وكلا القسمين باطل ، فتعين أن يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله ، والسر يقتضى أن لا مرجح لاختصاص الممكن بأخذ الجائزين عليه أو الجائزات بدلا عن مقابله ، الا بالارادة وهي اختيار الفاعل فعل ذلك الجائز ، فان قلت : لعل المرجح لوقوع أحد الطرفين صفة القدرة ، قلت ، القدرة نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على الخصوص ، بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر والأزمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء ، فلا بد اذا من ترجيح الفاعل للفعل في هذا الزمان ، وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد أن ترجح الوجود بدلا عن العدم ، ثم تتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن •

فان قلت : لعل المرجح تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن والزمان المخصوص ، على الصفة المخصوصة ، لأن وقوع الممكن على خلافة

علم الله تعالى محال ، قلنا : التخصيص للممكن بذلك تأثير فيه ، والتي تؤثر باعتبار تعلقها بايقاع بعض الجائزات عليه ، فلا يتعلق بها الصفة التي تؤثر في الجائز باعتبار تعلقها فيه ، والعلم ليس كذلك ، بدليل تعلقه بالواجب كما سيأتي ، فلم يبق الا القدرة والارادة وقد بطل بما مر تعلق القدرة بالتخصيص ، فتعين أن المتعلق بذلك هي الارادة ، وهو المطلوب ، لا يقال لعل المرجح لوقوع احد الجائزين اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى ، لأننا نقول هذه مقالة اعتزالية ، وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح في حقه تعالى ، وإذا بطلت مراعاة الأصلحية حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها ، فان قلت ما ذكرتموه من أن تخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بالارادة ينتقض عليكم بالمختار منا ، فانه يوقع أفعالا في زمان مخصوص وعلى صفة مخصوصة ، وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا عن أن يقصد اليها أو يريد لها .

قلنا : كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا أصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره ، وانما الموجد لذوات الحوادث وجميع أفعالها عموما هو الله تعالى كما ستقف عليه ، وبالجملية فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها ، يخلق الله سبحانه منها ما شاء كيف شاء ، والظرف والمظروف كلاهما فعل الله تعالى لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه في تدبيره ، وقد قررنا بالدليل ، على كونه مريدا فيما سلف بالقياس الاقترائى فنعيده الآن بالقياس الاستثنائي تمرينا للطلاب .

فنقول : لو لم يكن الله تعالى مريدا لما اختص العالم بما تقدم

واللازم باطل فكذا للزوم ، وبيان الملازمة ، أنك عرفت فيما مر أن لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله ، فاذا فرض أن الفاعل غير مرید لزوم استحالة وجود الممكن بعينه بدلا عن مقابلة ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص ، وأما بطلان اللازم فبوجهين ، أحدهما : مشاهدة الاختصاص في الممكنات ، والثاني ، لزوم اتصاف ذات الممكن بأحد أمرين ، وجوب التقدم أو استمرار العدم ، وكلاهما محال في حقه أما الأول فلما مر من برهان حدوث الممكنات كلها ، وأما الثاني فلمشاهدة الوجود فيها ، وبيان لزوم الأمرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ، أن عدم الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمان المعين يوجب التقدم أو استمرار العدم ، لأن الزمان لما كان لا يتصف به الا المستجد فلا ينتفى عنه الا القديم ، أو المستمر العدم ، اذا لا تجدد لهما ، فظهر أن لزوم الاتصاف بأحد الأمرين عند عدم الاختصاص بتلك الامور المذكورة ، يتبعين فيه أحدهما لا بعينه في الزمان ، لكننا لم نفعل في أول المقصد لأننا قصدنا الى أن ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا يلزم في عدم كل واحد .

وأیضا نقول في الاستدلال ، لو لم يكن الفاعل مریدا للزم ، اما قدم الممكنات أو استمرار عدمها ، وبيان الملازمة ! أن الفاعل اذا لم يكن مریدا ! فان كان وجود الممكن لازما لوجوده ، والوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزوم قدم الممكنات ، لاستحالة وجود المزوم بدون اللازم ، وقد مر وجوب التقدم للفاعل ولسائر كمالاته التي هي عين ذاته ، فما لازمها يجب أن يكون كذلك ،

وان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته ،
لزم استمرار عدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيح زمان أو مقدار أو
صفة بغير مرجح .

تنبيهات ، الأول : أن قولنا ، لأن القدرة نسبتها الى جميع الممكنات
نسبة واحدة معناه : أن المختص بالبياض مثلا ، كما أنه سبحانه قادر على
جعله بياضا ، هو قادر على جعله سوادا وكما هو قادر على جعله الايمان
ايمانا ، هو قادر على جعله الكفران كفرانا ، وكذا في المقدار المخصوص
والجهة المخصوصة والزمان المخصوص والمكان ، ونحو ذلك مما هو
عليه الممكن من بين الاعراض والمقادير والجهات والازمان والامكنة ، فقدرة
الله تعالى على ذلك كله على حد سواء ، فلا يكون الاختصاص والترجيح
بالقدرة لثبوت التساوى .

فان قيل : يرد هذا أيضا في الارادة ويتسلسل لان الارادة أيضا
صالحة للتخصيص في كل وقت كصلاحية القدرة للايجاد في كل وقت ،
فكما أثبتتم الارادة نفيا للترجيح بلا مرجح فكذلك نسبة الارادة أيضا
الى ما وجد والى ما يوجد نسبة واحدة ، لعموم تعلقها فيفتقر الى صفة
أخرى ويلزم التسلسل ، قلنا : اذا كان أثر القدرة الموقوع وأثر الارادة
التخصيص ، أن يقال كل مرید قادر ، وليس كل قادر مرید ، فقد تباین
ما بین القدرة والارادة ، أعنى ثبائنا جزئيا ، واذا كانت الارادة شأنها
التخصيص فلا يقال فيها لم خصصت فان صفات النفس لا تعلق ، كما
لا يقال لم كان العلم كاشفا وكما خصصت بعض الممكنات بالوقوع كذلك
خصصت بعضها بعدم الوقوع ، فان الارادة انما بالوجود والعدم كذا
قيل ، وفيه بحث ! فإن الارادة انما تتعلق بالايجاد والاعدام ، وأما

العدم ، فلا ، اذ هو نفى محض لا يقال ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وانما الصواب أن يقال : ومالم يشأ لم يكن ، فان قلت بقى هنا أن يقال لم خصص هذا بالايجاد ، وهذا بالاعدام وهلا كان الأمر بالعكس ؟ ولم أوجد هذا الوقت دون ما قبله أو ما بعده ؟ ولم خص هذا بالسعادة وهذا بالشقاوة ؟ ولم أغن هذا وأفقر ذلك ؟ الى غير ذلك مع استواء النسبة الى الكل ؟ قلت : هذا ، سر القدر ، وهو موقف عقال فكل من سأل عن ذلك ، لم يزد الحق في الجواب على انفراده بعلم ذلك بأكثر من قوله : (انى أعلم ما لا تعلمون) ، لأنه تبارك وتعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون •

واذا استحال الأحداث أزلا لما فيه من بين المسبوقية ونفيها ، تعين الأحداث فيما لا يزال ، وأن البارئ سبحانه وتعالى أحداث الجائزات حين صح أحداثها ، وجهات الاختصاصات من سر القدر ومجارة العقول ، ولعل سبب قصور العقول ، أن يستلزم احاطة العلم وذلك خاصية العلم القديم ، والعلوم الحادثة قاصرة لا عموم لها ولا احاطة •

الثانى : قال بعض المتكلمين ، مجيبا عن سؤال الفلاسفة في حدوث العالم ، لم لا يجوز أن يقال العالم انما يحدث في الوقت المعين ؟ لأن ارادة الله تعالى تعلق بايجاده في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ؟ وهى لنفسها تقتضى ذلك ؟ وليس لأحد أن يقول لم تعلق الارادة بأحداثه في ذلك الوقت المعين ، ولم تتعلق به في غير ذلك من الاوقات ، لأن الارادة لغيرها اقتضت التعلق بأحداثه في ذلك الوقت وصفات النفس لا تتعلق •

فان قلت : هذا يبطل عموم تعلق الارادة ، ومن مذهبكم أن ارادة

البارى تعالى وسائر صفاته عامة لانه يلزم من تخصيصها ببعض ما يصلح أن تتعلق به افتقارها الى مخصص وتعلق المخصص بصفات البارى تعالى محال ، لأنه يؤدى الى جوازه ، قلنا ، للارادة تعلقان ، أحدهما ، غام وهو صحة أن يتخصص بهما كل ممكن ، والآخر ، خاص ، وهو تخصيص كل ممكن بها بالمال الذى هو عليه ، من وجود أو عدم وان صح فى العقل أن يكون على خلافه ، لولا ارادة الله تعالى ، « ولو شئنا لآتيناه كل نفس هداها » ، وبعضهم ينكر هذا التقسيم وهو كون التعليق صلاحيا وتنجيزيا ، لا فى الارادة ولا فى القدرة ، وبعضهم ، ينكره فى الارادة ويحيزه فى القدرة والتعلق الخاص بالتنجيزى الذى ذكر للارادة هو كما قال بعضهم : غير التنجيزى الحادث الذى هو صدور الكائن عن القدرة والارادة ، هذا أيضا حادث ، وذلك نفسى قديم ومعنى قولنا فى التعليق الخاص بالتنجيزى للارادة هو تخصيص كل ممكن بما قصده فى الأزل الى الوجه الخاص .

الثالث : أن قولنا ، فى الجواب عن كون المرجح تعلق العلم ، قلنا ، التخصيص الممكن بالزمان الخ ، تأثير فيه أظهر مما أجاب به الفخر ، وهو أن العلم يتبع المعلوم ، وهذه الصفة التى بها التخصيص مستتبعا ، لما فيه من الاجمال ، فان وجوه العلم المتعلقة بالاثار الحادث متعددة ، فالعلم بوقوعه فى الوقت المعين تابع لارادة وقوعه فى الوقت المعين ، وتعلق العلم من هذا الوجه متأخرة فى الرتبة ، فلا يكون هو المخصص لوقوعه فى ذلك الوقت كما زعم الكعب أنه يستغنى بالعلم بوقوعه على التفصيل ، وأما العلم بما يقصد الفاعل الى ايجاده ، وبالصفات التى تخصه فهو سابق على ارادة ايجابية سبقا ذاتيا وبعبارة أخرى العلم يتبع الشيء على ما هو عليه ، فانما يتعلق علمه

بالواقع في الوقت اذا اراد وقوعه في ذلك الوقت المعين ، فلو كان تخصيص وقوعه بذلك الوقت لأنه علمه في الوقت له أو يعلم العلم بماهية ما يقصد انيقاعه وجه سابق على قصده مغاير لوجه العلم بوقوعه ، فانه مرتب على ارادة وقوعه فهما متغايران وبجميع هذا الترتيب في التعلق ، كتقدم الذات على اعتبار الصفات ، وكتقدم الحياة على ما هي شرط فيه من الصفات كما ستقف عليه .

الرابع : أنه قد يخلق الله للعبد علما وارادة لا خلق فيه مع الفعلين ، وهما القدرة ، والمقدور ، وتارة لا يخلق له ذلك كناكت في الارض ذاهلا ، فان نكتة في الارض مقدور له ، ولا قصد ولا شعور له ، لأنه الذهول في العلم والارادة وكذا المتقلب حال نوعه ، فان حركته مقدورة له غير مقبوضة ولا معلومة ، لأن النوم يضادهما فكما قد يخلق الله للعبد الفعل ، ولم يخلق له القدرة ، فقد يخلق له شعورا بالفعل كحركة المرتعش مع علمه بهما ، وقد لا يخلق له كحركة المرتعش أيضا مع ذهوله عنها أو نومه والله أعلم .

المقصد السادس : اذا علمت ما أسلفناه من لزوم قدم العالم أو استمرار عدمه ، على تقدير كون الصانع غير مرید وبطلانها ، أمكنك بالضرورة أن تعلم استحالة كون الصانع طبيعة أو علة موجبة ، وقد عرفت فيما مر أن من يتأتى منه الفعل والترك يسمى مختارا ومن لا يتأتى منه الترك فان لم يكن أن يمنعه مانع من الفعل يسمى علة ، وان أمكن يسمى طبيعة ، وبيان لزوم أحد الامرين ، أنه اذا فرض أن صانع العالم طبيعة أو علة ، فلا يخلو اما أن تكون الطبيعة أو العلة قديمتين ، أو حادثتين ، فان كان الاول ، لزم قدم العالم لأن فعل العلة أو الطبيعة انما هو باللزوم

لا بالاختيار ، وقدم الملزوم يوجب قدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم ، وان كان الثانى ، افترنا الى علة أو طبيعة أخرى ، فيلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال ، فكونهما حادثتين ، محال فوجود العالم الموقوف عليهما محال ، والمحال مستمر العدم ، فقد لزم استمرار العدم للعالم والعيان يكذب ذلك .

والحاصل ، أن كلا اللازمين المذكورين من كون الطبيعة والعلة قديمتين أو حادثتين باطل ، فالملزوم وهو كون الصانع أحدهما ، باطل أيضا ، فتعين ، أن يكون فاعلا بالاختيار وهو المطلوب ، ويلزم أيضا على تقدير العلة والطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له ، لأن نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة لا نهاية لها ، فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة وهو محال ، وهذا المحال لازم أيضا على تقدير حدوثهما ، ولا يختص لازمه بتقدير قدمهما ، فان قال الطبائيون فى الاعتراض على الدليل السابق ، من لزوم قدم العالم ، أو استمرار عدمه ، تختار أن صانعه طبيعة وأنها قديمة ، قولكم فيلزم قدم الحوادث ، غير مسلم ، لأن عدم المفارقة ، انما يلزم فى العلة مع معلومها ، لأن تلازمهما لا يتوقف على شئ ، بخلاف ملازمة الطبيعة لطبوعها ، فانها تتوقف على عدم الموانع ووجود الشرائط كما نقول مثلا : تأثير النار بطبوعها على مذهبهم فى احتراق الشئ يتوقف على وجود شرط وهو مسها لذلك المحترق ، وانتفاء مانع وهو بدن ذلك المسوس مثلا ، أما اذا وجد مانعها وانتفى شرطها فتوجد هى مع عدم مطبوعها ، الذى هو الاحتراق ، قالوا ، فاذا تقرر هذا فنقول ، صانع هذه هذه الحوادث طبيعة قديمة لكن تأخر مطبوعها ، فلم يكن قديما المانع من وجوده أزلا أو فوات شرطه ، فلما انتفى المانع ووجد الشرط فيما لا يزال

وجدت الحوادث فلا يلزم على هذا قدمها ولا استمرار عدمها كما زعمتم ،
قلنا لهم : فانا ننقل الكلام الى ذلك المانع من وجود الحادث أو الشرط
لها المتأخر وجوده •

فنقول ، ذلك المانع من تأثير الطبيعة وجود الحوادث أزلا ، لا يخلو
اما أن تقدروه قديما أو حادثا ، فان كان حادثا ، افتقر الى محدث ،
والمحدث على أصلكم طبيعة قديمة ، فيحتاجون الى تقدير مانع آخر منع
من وجود هذا المانع الحادث أزلا ، والمانع من تأثير الطبيعة قد اخترتم
أنه حادث ، فيكون هذا المانع الثانى حادثا ، ويفتقر أيضا في تأخير وجود
عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ، ثم كذلك ويتسلسل فيلزم
وجود حوادث لاول لها وقد مر برهان استحالة •

وان منعوا التسلسل ، في الموانع الحوادث ، وجعلوا لها مبدأ ، لزم
قدم حوادث العالم لقدم الطبيعة المؤثرة فيها عز المانع أزلا ، وان كان
المانع من وجود المانع قديما لزم أن لا يوجد شيء من العالم ، حتى ينعدم
قديما لزم أن لا يوجد شيء من العالم ، حتى ينعدم مانعه القديم لكن
عدم القديم محال وقد سلف برهانه ، فتوقف وجود العالم عليه محال •

وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن الطبيعة ، أنه حادث ،
فيفتقر الى محدث ، والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة ، فيحتاجون
أيضا الى تقدير مانع من وجود هذا أزلا ، أو فوات شرط لم يوجد الا فيما
لا يزال وننقل الكلام الى مانع الشرط ، والى شرط الشرط ويلزم ما لزم
أولا من التسلسل ، ان قدرت الشروط أو الموانع حادثة ، وعدم القديم
ان قدر مانع الشرط قديما ، وانما خصصنا هذا التجواب بالطبيعة لعدم

تأتى تقدير المانع أو فوات الشرط في تأثير العلة ، فالدليل السابق
 ناهض فيها ولا يثوهم عليه جواب ، وإذا عرفت هذا ، عرفت أن ما تذكره
 الأطباء والطبايعيون من تركيب امتزاج العناصر وتحليلها لا تأثير له
 في وجود شيء ولا في فساد ، ولا أن باعتدال الطبائع تكون صحة
 الجسم ، ولا أن بغلية بعضها على بعض تكون الأمراض كما يزعمون ،
 بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب الا من نوع واحد يقبل الكون
 والفساد ، وعند تركيبه من انواع واختياره تعالى خلق شيء عند خلقه
 شيئا لا يدل على أن لأحد مخلوقية أثرا في مخلوقه الآخر
 لا باختيار ولا بغيره ، بل وجوده وعدمه فيما يتعلق بالتأثير سواء .

قال السنوسى ، ولقد ضل ابن سينا وكذب وسلك منهج الطبايعيين
 مع ادعائه الاسلام ، وتستره بظاهرة في الدنيا حيث يقول في رسالته
 الطبيعية :

وقول بقراط بها صحيح
 ماء ونار وتراب ريح
 وليطيه في ذا بأن الجسم
 إذ أتوا أعاد إليها أغما

ولم يكن الجسم منها واحدا
 لام ثر بالآلام جسم فاسدا

لأننا نقول : بناء الملازمة فيها على العادة فاللازم عنده عادى لا عقلى
 فلا يخل بهذا ، لأننا نقول ، لم تتقرر عنده عادة بجسم حيوان بسيط لم

يلحقه فساد حتى يثنى الملازمة عليها ، فتعين أن اللزوم عنده عقلى فجاء القول بالطبيعة ، ونفى اختيار الصانع تعالى الى أن يقول : العادة في الأجسام الجامدة غير النامية كالتراب والحجر والماء ، بخلاف الناميات كالحيوانات والنباتات ، فانها ، لما تركبت ، دخلها الانحلال والفساد ، ولهذا كان بعضهم يبحث مع مضله بهذه الأبيات ويقول : الملازمة عادية .

• تنبيهات

الأول : أن قولنا ويلزم ما يلزم أولاً من التسلسل ان قدرت الشروط والموانع حادث ، بيان أن التسلسل اللازم في المانع هو من باب حوادث لا أول لها ، اذ الموانع على ذلك التقدير مرتبة في الماضي الى غير نهاية ، لأنه حينئذ يكون وجود كل حادث منها مسبوقا بارتفاع حادث آخر منها الى غير نهاية ، والتسلسل اللازم في الشروط ، هو من باب دخول ما لا نهاية له في الوجود دفعة واحدة ، فهي شروط لا نهاية لها مجتمعة كلها في آن واحد ، لأنه يلزم احتياج كل شرط منها الى شرط مقارن له الى غير نهاية ، وهذا خلاف ما يلزم في تقدير الموانع الحادثة ، فان اللازم فيها حوادث متعاقبة لا أول لها ، وليست تجتمع في آن واحد كما لزم ذاك في تقدير الشروط الحادثة .

الثاني : اعلم أن امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الأنواع المختلفة ، والأشخاص المتباينة ، فان الامتزاج الموجب لحصول تلك الأنواع والأشخاص اذا حصل في العناصر لا يخلو ، اما أن يبقى كل عنصر على ما كان عليه أولاً ، فان لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها ، وتماس الأجسام لا يوجب نفى ما فيها من المعانى لعدم

التضاد والمتنافي مع تعدد المحال ، فانه اذا اتحد محلها ، لزم تداخل الاجرام وهو محال ، اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حين خردلة ، وان بقيت صورتها وجب بقاء الأمرين فيها على ما كان قبل الاقتراح فان قالوا : الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً اكتسب الحار من صورة البارد ، وبالعكس فتحصل كيفية ثالثة ، وهى كونه فائرا قلنا : تأثير احدى الكيفيتين فى الاخرى ان كان فى زمان واحد لزم أن يجامع وجود كل واحد منهما عدمه ، ضرورة أن المؤثر لا بد له أن يكون حاصلًا حال حصول أثره ، فكيف كل واحد منهما من حيث كونه مؤثرا موجود ؟ ومن حيث كونه أثرا معدوم ؟ وان كان على التعاقب وجب وجود الأول ، حال عدمه لتحقيق اعدامه الثانى وهو محال اتفاقا ، كذا قال بعضهم ثم قال غيره عقبه ، ولو فرض وجود الاول بعد عدمه ، وأنه أعدم الثانى ، لزم أيضا أن يوجد الثانى بعد عدمه ليعدم الاول ، ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة أبدا .

ومما يبطل مذهب الحكماء القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة ، أن يقال لهم : ما بال الأفلاك وقفت على عدد مخصوص ، ولم تكن أكثر منه ولا أقل ، ولم كانت تلك المقادير المخصوصة ولم تكن أكبر منها ولا أصغر ، وما بال الأعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب ، وباقى الأفلاك تتحرك حركتين احدهما الحركة اليومية من المشرق المغرب ، والاخرى حركتها فى البروج من المغرب الى المشرق ، وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ، ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلا ، ولم يختص كل من السبعة السيارة بفلكه المخصوص مع جواز أن يكون فى غيره ، ولم اختصت سائر الكواكب الثابتة

في الفلك الثامن ولم تكن في غيره ، ولم كان الفلك التاسع أطلس من الكواكب ، ولم كان بعضها أكبر من بعض ، ولم كان بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمة الرءوس وبعضها ما يلاعنه ، ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على أصلكم ، وهل مذهبكم في اسناد ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخص ما شاء منها بما شاء ، الا تلاعب لا يرضى بقوله الا مطلوب العقل ، والايمان *

ومن لم ينفعه الله بشيء مما تعب في تعلمه ، فصار بهذا يهزو هذيان المجانين والصبيان غير المميزين ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، اللهم اعصمنا بعبودك من كل زلة في ديننا ودنيانا وآخرتنا ومن كل آفة في ذلك ، وانفعنا بما تعبنا فيه برحمتك يا أرحم الراحمين ، يا ذا الجلال والاکرام *

الثالث : اضافة العقل الى غير الله سبحانه ، ثلاثة أنواع :

أحدهما : اضافته الى الأفلاك وأنها هي المؤثرة في العالم السفلى كما مر ، وهذا النوع يختص به الفلاسفة ومن تبعهم من عامتهم ولا خلاف في اشراكهم بذلك *

الثاني : ما أضيف من فعل بعض الحوادث الى بعض منها ، كاضافة الاحراق الى النار والاشباع للطعام والارواء للماء ، والستر للثوب ، الى غير ذلك من ربط المعقادات حتى ظنوها واجبة ، فتلك كما قيل ضلالة أيضا تتبع الحكماء فيها كثير من العامة بل ومن الفقهاء غير الراسخين ، وهم في ذلك على اعتقادات فمن قال بطبيعتها تفعل ذلك فلا خلاف في اشراكه أيضا *

الثالث : من قال بقوة أودعها الله فيها فبعض الأتباع شركة بذلك وهو اعتقاد المعتزلة في خلق أفعالهم ، والصحيح أنهم به منافقون ، ومن قال ان الأكل مثلا دليل عقلى على الشبع دون أن يكون معتادا كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ، ومن علم أن الله سبحانه وتعالى ربط في بعض أفعاله ببعض يجرى عادته ، فكما فعل الطعام مثلا يشبع باختياره وقدرته ولو شاء لخرق تلك العادة ، ولجعله لا يشبع مثلا ، وكذا في الارواء بالماء والستر بالثوب والذبح بالسكين ، أو يقول مثلا ان الله سبحانه أجرى عادته بحصول الشبع عند الأكل لا به ، وبحصول الرى عند الماء لا به وزهوق الروح عند السكين لا به ، والستر عند الثوب لا به في أمثالها ، ولو شاء ما حصل ذلك عند ما كان من المؤمنين السالمين من تلك الآفة بفضل الله سبحانه .

المقصد السابع : يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عالما بكل شىء جزئى وكلى كائن ممكن أو واجب ، فهو أعم من القدرة من وجه ، كما ستعرفه ، لا نهاية تختص بالممكن دون الواجب ، وانما قلنا بأنه عالم بكل شىء لأن الموجب للعلم ذاته العلوية المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ، ولنسبة الذوات اليه سواثر فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها ، والمخالف في هذا الاصل أيضا فرق .

والأولى من قال من الحكماء انه لا يعلم نفسه لأن العلم والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين ، هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشىء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك ، قلنا : لا نسلم أن الشىء لا ينتسب الى نفسه نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى كاف لنحو هذه النسبة وكيف

لا يكون كذلك ، وأحدنا يعلم نفسه مع عدم المتغير بالذات ، فان قلت : من أين ثبت ذلك المتغير الاعتباري المصحح للنسبة ، قلت : من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة ، وهذا القدر من المتغير كاف .

الثانية : من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئاً أصلاً ، والا لعلم نفسه وهو باطل كما ثبت في دليل الفرقة الأولى ، والجواب ما مر في ابطال دليل كونه غير عالم بنفسه .

الثالثة : من قال : انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره ، والا فمن علم شيئاً علم الجميع الأشياء ، لأن العلم به حينئذ غير العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر يكون له تعالى بحسب كل معلوم على حدة ، فيكون في ذاته تعالى كثيرة متحققه غير متناهية ، هي العلم بالمعلومات التي لا تنتهي وذلك محال .

والجواب : ان ما ذكرتم من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات ، وذلك لأننا لا نسلم تعدد العلم بتعدد المعلومات ، بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته ، وتكثر الاضافات والتعلقات ، لا يضر لأنها أمور اعتبارية لا موجودة .

الرابعة : من قال انه لا يعلم غير المتناهي ، اذ المعلوم متميز من غيره ، وغير المتناهي غير متميز من غيره بوجه من الوجوه ، والا لكان له حد وطرف به يمتاز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فهو متناه

— ١٩٢ —

هف قلنا : لا نسلم أن المعلوم المتميز يجب أن يكون له نهاية وحد به يمتاز عن غيره ، وإنما يكون كذلك أن لو كان تعلقه بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهائية ، وأنه ممنوع لأن وجوه التمييز لا تنحصر في الحد .

الخامسة : من قال وهو جمهور الحكماء لا يعلم الجزئيات ، والا فاذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد منها ، فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول بوجوب التغير في ذاته من صفة الى أخرى ، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ، قلنا : لا نسلم لزوم التغير في ذاته بل انما هو في الاضافات والتعلقات كما مر ، وأيضا فان العلم بأنه وجد الشيء بأنه سيوجد واحد ، فان من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، فانه يعلم عند حصول الغد بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، اذا كان علمه مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج الى علم آخر لطريان الغفلة عن الأول ، والبارئ سبحانه منزّه عنها ، فان كان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه تعالى ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء ، ان علمه ليس زمانيا فلا يكون حاليا وماضيا ومستقبلا ، وقد اعترض عليه بما ستعلمه .

السادسة : من قال : لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل لا السلب الكلى ، اذا لو علم كل شيء لكان اذا علم شيئا علم علمه به أيضا ، لأن هذا العلم شيء من الأشياء ، وكذا علم بعلمه لأنه شيء فيلزم التسلسل في المعلوم ، قلنا : بل هو في الاضافات وأنه غير ممتنع .

المقصد الثامن : انا نستدل على كونه تعالى عالما ، بأنه لو لم يكن عالم لم تكن أنت في ذاتك متصفا بما أنت عليه من غاية الاحكام والاتقان ودقائق المحاسن التي لا تتحصر ، وبيان الملازمة أنه معلوم بالبديهة أنه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال وفيما لا يحاط به من أنواع المحاسن ، الا من عالم حكيم غاية الحكمة ، وأما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا يخفى أن عجائب مصنوعات تعالى مما لا يحيط بها وصف واصف ، ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من جاهل على سبيل الاتفاق كأن معاندا للحق جاحدا للضرورة وسقطت مناظرته لخروجه من حيز العقلاء ، وقول من قال انه قد يقع الفعل المحكم من جاهل مرة على سبيل الاتفاق ، ولا يدل ، فكذلك يجب أن لا يدل اذا وقع مرات ، هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة ، واذا لم يرو قليل الماء فلا يروى كثيره ، واذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان ، والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل ، فان قيل : ينتقض هذا الدليل بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون ، واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين هما قريية من شكل الدائرة القريية من شكل النحلة ، ولا من معه من فرج تبقى الاشكال ضائعة لغير فائدة ، ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصا بهذا الشكل المسدس ، مما لا يستخرجه الا الأذكاء المهندسون بعد سبر اختيار وبحث عظيم ، ومعلوم أن النحل من الحيوان غير العاقل ، وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا أن يستدل بأحكام الفعل واشتمالة على دقائق الصنع على علم صانعة *

فالجواب : أنك قد عرفت أنا نعتقد أن الله تعالى منفرد بخلق كل شيء ، لا تأثير لغيره في شيء أصلاً ، وأن الأفعال التي يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها مضافة إلى الله سبحانه ، خلقا واختراعاً ، وإن كان بعضها ينسب إلى بعض من يتصف بها كسباً من غير تأثير البتة ، وسيأتى تفسير معنى الكسب ، فليس في الوجود عندنا إلا الله سبحانه وأفعاله ، فالشكل المسدس الذى اتخذته النمل اذن ليس لها فيه تأثير اصلا بل ولا كسب من غير تأثير لما سيأتى في ابطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير مظهرها ، وإنما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله تعالى واختراعه ، واللهم النمل لاتخاذها مسكناً ، كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها ، فسبحان الذى خلق كل شيء ثم هدى ، فهو من جملة ما يدل على عظيم علمه سبحانه ، ولو سلمنا أنه من فعلها فلا نسلم أنها غير عالمة به حيثئذ بل خرقت في حقها العادة وألهمت علم ذلك ، وخلق لها كما خلق للإنملة علم بسليمان عليه السلام وبعنوده حتى قالت : « يا أيها النمل ادخلوا » . الآية » ثم تعلم دقائق العلوم وخلقها ، لمن ليس أهلاً لمطلق العلم ، فكيف بدقائقه من أول دليل على شرف علمه سبحانه وباهر قدرته ونفوذ ارادته ، واتقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى .

وبالجملة فالاستدلال على كونه سبحانه عالماً يصح بوجهين الاحكام كما تقدم ، وهو أوضح والاختيار ووجه الاستدلال به أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، والفاعل بالاختيار لا بد وأن يكون قاصداً إلى ما يفعل ، والقصر إلى الشيء مع الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى إلا مع العلم بالمقصود ، وإن كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم ، فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك ، على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه فتعين أن يكون عالماً .

ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار ، وكل وجه وجدت عليه عليه أمكن في العقل وقوعها على خلافه أو مثله ، ولا يتخصص الا بالقصر اليه وجب أن يكون عالما بها من كل وجه ، وذلك أول دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات أيضا كما تقدم .

تنبيهات : الأول : ان قولنا والتبوية في ذلك خلاف الحسن والعادة والعقل مرجع العقل فيه الى الانتاج ، فان اقتضاء المقدمتين للنتيجة بالعقل ، ومرجح الحس والعادة الى عدم افادة التواتر العلم وعدم ارواء كثير الماء فان ذلك خلاف الحس ، والعادة اذ يجد الانسان من نفسه الروى من كثير الماء ، وجرت العادة بأنه يروى وكذا افادة خبر التواتر العلم يتعين بالعادة ، ولا يقضى بها العقل ، ويجد من نفسه العلم عند خبر التواتر ، ويصح رجوع الثلاثة الى الانتاج ، لأنه قد جرت العادة في المقدمتين بالانتاج ، وقد قيل : الربط عادى ويجد من نفسه العلم بالنتيجة عند علمه بالمقدمتين ، وقد يقال : لا يليق بالانتاج الا العقل ، ولا بالتواتر الا العادة ، والارواء يكون بالعادة وبالحس الذى هو الوجدان وهو ظاهر .

الثانى : صحح بعضهم الاستدلال على كونه تعالى علما بنفس الفعل ، محكما كان أو غير محكم ، فان الفعل الواحد والمركب المنتج ، أى الغير المحكم لا بد أن يكون مخصوصا بحيز دون حيز ، وبمكان دون مكان ان كان جوهرًا أو بمحل دون محل ان كان عرضا ، والاختصاص يدل على القصد ، وهو يدل على العلم اذ يستحيل القصد الى شئ مع عدم العلم به .

الثالث : أن الاتقان في كل شيء بحسب ما أراد الله تعالى منه فيختلف باختلاف الشيء ، فالدنى باعتبار دنوه والعلى باعتبار علوه ، والمتوسط باعتبار توسطه ، فمعنى الاتقان إذا : جريان الفعل على وفق الإرادة والعلم ، كان ذلك الفعل في نفسه قويا أو ضعيفا ، ناقصا أو كاملا أو وضعيا أو رفيعا ، وكل ذلك حادث فلا يكون فيه خلل باعتباره ما أريد به ، ولا تتبدل عين ذلك ، والا لبطال الاتقان ، كما لو أراد صانع أن يصنع ثوبا دنيا أن يلبسه لن يليق به مثلا ، فغلبه الحال وخرج ذلك الثوب غالبا على خلاف مراده لنسب إلى الخطأ ، بوجود اتقان الصنعة والعلم بها ، وبهذا يكون الاعى ، والاعور ، والناقص الأعضاء ، أو بعضها ، والكافر ، والفاسق متفقين ، نظرا لما أريد منهم •

الرابع : انما قلنا دلالة الاحكام أوضح ، لانه يدل على العلم بالضرورة والاختيار ، يدل عليه بالنظر كذا قال بعضهم ، وقيل كل منهما يدل على العلم بالضرورة ، وزعم السعد ، أن المحققين من المتكلمين ، على أن طريقة القدرة والاختيار أكثر وأوثق من طريقة الاحكام والاتقان ، قال ، لأن عليها سؤالا صعبا ، وهو أنه لم لا يجوز أن يوجد البارئ تعالى موجودا تنسب إليه تلك الأفعال المحكمة ، ويكون له العلم والقدرة ، ودفعه بأن ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه ، فيكون أيضا فعلا محكما بلا حكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان ، انه قادر مختار اذ الايجاد بالذات من غير قصد لا يدل على العلم ، فترجع طريقة الاتقان إلى طريقة القدرة وهي كافية في إتيان المطلوب ولا يخفى ضعف السؤال ، كما قال بعضهم ، وأنه لا صعوبة فيه على أصول المتكلمين ان اتقن ما أسلفناه •

الخامس : أن قولنا : ولما كانت الماهيات .. الخ • معناه كقولنا ، لا يوجد النوع الا في فرد من أفرادهِ ولا بد في الفرد أن يتخصص بما ذكروا واذا كان لا بد من تخصيصه بتلك الأمور كما فيكون عالما بها اذ القصد ، دليل العلم فيكون عالما بالشيء من جميع وجوهه ، لا كما تقوله الفلاسفة من أنه يعلم الكليات فقط ، أو يعلم حقيقة الانسان والبياض أيضا من حيث هي هي لا أشخاص الانسان ، وأشخاص البياض ، بناء على أن اللون عرض لقولهم أنها تتغير فيلزم أن يتغير علمه تعالى بتغيرها ، وقد عرفت أنه غير لازم على أن دليلهم هذا لا يتناول ما لا يتغير من الجزئيات كذاته تعالى اتفاقا ، وذوات العقول في زعمهم القاسد •

ولهذا أشار الفخر ، الى تخصيص الحكم بالمتغيرات زاد غيره ولان المعنى بالعلم بالجزء انطباع صورته وشجته في النفس والصورة مركبة ، ولا ينطبع المركب الا في المركب والمراد بذاته ، غير مركب ، وقولهم : انه عالم بالكليات لا غير ، وان اختلفت عباراتهم في التعبير عنه يرجع الى أنه يعلم ذاته التي هي مبدأ لجميع الممكنات ، فعلمه بها من هذا الوجه يكون علما بجميع الممكنات لا أن الممكنات بخصوصيتها معلومة له ، وفسروا معنى قوله : كونه عالما بذاته بأن ذاته غير محجوبة عنه لأن الحجاب هو المادة وعلاقتها ولا مادة لذاته تعالى عن ذلك •

وبعبارة أخرى ، واذا حرفوا على ما أرادوا بكونه عالما ، قالوا ، نريد أنه عاقل وعقليته اشارة الى تجريده عن المادة ، فيقول الكلام الى تقليب سلب المادة بالعلم تلييسا على أهل الاسلام بهذا اللفظ ، كي لا تتروج به المقالة على الضعفاء ، والمراد بالفلاسفة هنا فلاسفة الاسلام

الحامين لدمائهم باظهار الاسلام كمن ذكرنا أولا ، وكالباطنية على ما
ستراه ، وهم الذين أطلقوا أن الله عالم بالكميات لا غيره •

وأما قدماء الفلاسفة ، فقد ذهبوا الى أنه غير عالم كما سبق ، لأنه
عندهم موجب فلا يحتاج الى شعوره بتأثيره قاققضاء ذات الشمس ،
الاضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك لا يحتاج الى شعورها بأثرها ،
وقد أسلفنا أن قول متأخر يهم اليه يرجع وأنهم ملبسون باطلاق أنه عالم •

وقد اختلف الفلاسفة في صفة العلم ، فمنهم من أطلق نفى العلم ،
ومنهم من قال ، لا يعلم الا ذاته ، وأراد أنه يعلم أنه مبدأ وعلمه ذلك
هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ، ومنهم من يقول ، يعلم الكميات وأراد
به ما قررناه ، ومنهم من يقول ، يعلم الجزئيات أيضا وأراد أنه يعلم
الكميات قصدا ، والجزئيات ضمنا ، أى يعلم ذاته مبداء ، وما يصدر
عنه الا أن ذلك على وجه الاستتباع واللزوم ، وانما أعدت ذكر هذا مع
أنه تقدم لاشتتماله على زيادة لم تتقدم ، وليتلقوا بالتمرين على اكتساب
القوة لمناظرتهم بعباراتهم •

قال ابن سينا : الرب تعالى عالم بالموجودات لكن علمه بها علم
لزومى عن علمه بذاته غير مفصل للصور ، فانه يعلم ذاته على ما هي
عائيه وهو مبدأ للموجودات بأسرها فيدخل علمه بالموجودات ، تحت علمه
بذاته من غير أن تترتب للموجودات صور في ذاته حتى يلزم منه كثرة ،
فان العلم بلوازم الشيء اذا لم يكن متوجها نحو تلك اللوازم قصدا ،
بل حصلا من العلم بملزومها لم يكن زائدا عليها ، وهذه أقوالهم ، وأن
جميعهم نافون للعلم معطلون ، ومن يصفه منهم بأنه عالم فانه ملبس

باطلاقه عليه لأنه يفسره بما ليس يعلم ، فانه عنده مرادف لتسميته عاقلا ، ومعنى كونه عاقلا ، تجرده عن المادة ولو احققا بمعنى أنه ليس بجسم ولا حالا فيه ، ومعلوم أن هذا المفهوم السلبي ليس علما ، وهم مساعدون على وصفه وتعالى بهذا التقديس ، ومطالبون باثبات الاحكام والاختيار في اثاره وأشركوا بثلاث مقالات فيه •

الأولى : اثبات الوسائط الروحانية التي هي العقول العشرة الموجبة كما مر ، وهي مقالة مبنية على نفى الاختيار كما عرفت •

والثانية : اثبات المعاد الروحاني دون الجسماني ، كما سيأتى وذلك قولهم ببقاء الأرواح منعمة بلحوقها بالمفارقات أو معذبة ، بأنها بعد الموت بعظم شوقها الى الجسمانيات ليس لها قدرة على الفوز بها والالف بعالم المفارقات ، فتبقى تلك النفوس كمن نقل عن مجاورة محبوبة الى موضع ظلماني شديد الظلمة •

والثالثة : أن النبوة مكتسبة ، وذلك قولهم أن النفوس الناطقة كالولد للروح من تلك الأرواح السماوية التي هي العقول العشرة الموجبة عندهم ، وذلك هو الذى يتولى اصلاح تلك النفوس تارة بالمناجلة وتارة بالالهام وتارة بطريق النفث في الروح ، وهذا اشارة الى أن تلك العقول هي الملائكة ولا معنى للنبوة ، قالوا ، الا وصولها الى غاية يتلقى عنها تلك الأنوار القدسية ، وهم يزعمون أن ذلك مما يقدر الانسان على اكتسابه ، فهذه المسائل قيل شرك محض لا تقبل التأويل بوجه ، وقيل الثلاثة التي أشركوا أنها هي القول بقدوم العالم ، ونفى المعاد الجسماني ونفى العلم بالجزئيات •

قلت ، وهذه الثلاثة أظهر من الأولى ، كما لا يخفى وأنه لا يعد
في أن يشركوا بالكل فإن كل مقالة منها توحيه كما سيتضح لك ، وقد
أسلفنا إبطال الإيجاد وأوضحنا أنه تعالى فاعل بالاختيار ، وبقي لنا أن
نبين أن النبوة ترجع إلى اصطفاء الله تعالى لعبده بالوحي في محله ، وأن
نقيم الأولية على اثبات المعاد الجسماني ، ثم لا يبقى لمقاتلهم أصل
والله الموفق للصواب .

المقصد التاسع : إذا عرفت ما أسلفناه من الاستدلال على اثبات علم
الله تعالى إجمالاً ، فلا علينا أن نشير إلى بعض مما يدل عليه تفصيلاً ،
فتقول ، اعلم أن الله تبارك وتعالى خلق الإنسان وهو العالم الصغير ،
وجعله أعدل المركبات وأقوم الناميات ، وأدرج فيه عجائب ما في الخلق
من الملك والملوك ، وفضله على جميع مشاركته في جنس قريب أو بعيد
أو وجود ، لاجتماع العقل والشهوة فيه ، فإن جسده مركب من أصول
أربعة الأرض ، والماء ، والهواء ، والنار ، ثم تفصلت هذه الأربعة إلى
العظم ، والمخ ، والعصب ، والعروق ، والدم ، واللحم ، والجلد ،
والظفر ، والشعر ، وصنع كل واحد منها لحكمة ، لولاها لم يستقيم
جسده بحسب عادة الله تعالى .

فالعظام منها هي عمود الجسد ، فضم بعضها إلى بعض بمفاصل
وأقفال من العضلات والعصب ، وبطن بها ، ولم تجعل عظماً واحداً ،
لأنه لو كان كذلك يكون مثل الحجر والخشبة ، لا يتحرك
ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالقه ، وجعل
العصب على قدر مخصوص ، ولو كان أقوى مما هو عليه لم تصح حركة
الجسم عادة ، ولا تصرفه في منافعه ، ثم خلق المخ في العظام في غاية

الرطوبة ليرطب فيه عيس العظام وشدها ، ولتقوى العظام برطوبته ، ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ، ثم خلق اللحم وكساه على العظام وسد به خلل الجسد كلها فصار متسوياً لحمه واحدة ، واعتدلت هيئة الجسد به وأستوت .

ثم خلق العروق في جميع الجسد جداول لجريان الغذاء فيها الى أركان الجسد ، لكل موضع منه عددا معلوما من العروق ، صغارا وكبارا ، ليأخذ كل من الصغير والكبير حاجته من الغذاء ، ولو كانت أكثر مما هي عليه أو أنقص ، أو على غير ما هي عليه من الترتيب ، ما صح من الترتيب ، ما صح من الجسد ، بحسب العادة شيء ، ثم أجرى الدم في العروق سيالا لا خائرا ، ولو كان يابسا أو أكثف مما هو عليه لم يجر في العروق ، ولو كان ألطف مما هو عليه لم تتغذى به الاعضاء ، ثم كسا اللحم بالجلد ، ليستره كله كالوعاء له ، ولولا ذلك لكان قشرا أحمر ، وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزيته في بعض المواضع ، ومالم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضا منه ، وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه ، ولين أصوله ، ولم يجعلها يابسة مثل رعوس الابر ، اذ لو كانت كذلك لم يهنة عيش وجعل الحواجب والأشعار ، وقاية للعينين ، ولولا ذلك لأهلكهما الغبار ، والسقط وجعلهما على وجه يتمكن معه بسهولة ، من رفعها عن الناظر عند قصد النظر ، ومن أرخائها على جميع العين عند ارادة امساك النظر الى ما تؤدي رؤيته ، دنيا أو دنيا ، ولم يجعل شعرها طبقا واحدا لينظر من خلالها .

ثم خلق الشفتين ينطبقان على الفم ، يصونان الحلق والفم من

الرياح والغبار وينفتخان بسهولة ، عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيهما أيضا من كمال الزيتة ، وغيرها •

ثم خلق بعدهما الاسنان ليتمكن بها من قطع مأكوله ومن طحنه ، وجعل اللسان آلة يجمع بها ما تفرق من المأكول في أرجاء الفم ، ليتمكن تسهيله والابتلاع كطحن الرحا •

وخلق فيه معنى الذوق كما مر لكل مأكول ومشروب ، ولم يخلق له الإنسان في أول الخلقة لئلا يضر بألمه في حال رضاعه بالعض ولأنه لا يحتاج اليها حينئذ لضعفه عما كثف من الأغذية التي تفتقر الى الاسنان ، فلما ترعرع وصلاح للغذاء ، خلق له الاسنان وجعلها نوعين ، بعضها محدودة الأطراف وهي التي يقطع بها المأكول ، وبعضها منبسطة وهي التي الطحن ، فسبحانه ما أكثر عجائب صنعه •

وأوسع الآيات الدالة على باهر قدرته وكمال علمه ولكننا لا نبصر شيئا الا بعونه وتوفيقه ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، ثم لما كان المأكول شديدا كثيفا ولم يكن ليجرى في الفم الى الحلق ، وهو كذلك على نفسه أنبع الله سبحانه في الفم عينا ينبعه على الدوام ، وأحلى من كل طار وأعذب من كل عذب ، فيحرك اللسان الغذاء ويمزج بذلك الماء فيصير زلقا ينحدر في الحلق بغير صعوبة ، ولهذا اذا أعدم الله تلك العين يخلق جفوا من المرض لم يمرض على الخلق شيء ، وان مضى فبمشقة عظيمة ، ومن عجائب هذه العين ، أنها مع عدم انقطاعها لم يكن مأواها يملأ الفم في كل وقت حتى يتكلف الإنسان موة عظيمة ، في

طرح ذلك عنه بل جرت على وجه لا يتعدى فيه وجه منفعتها ، فتبارك الله
الله أحسن الخالقين •

ثم أضفا خلق اليبدين والرجلين لتشتد بها أطرافها ، ولكثرة حركتها
والتصرف بها في الأمور ليحك بها وينتفع في موضع الحاجة بها ، وخلق
الأصابع وجعلها مفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها
بحسب الحاجة ، ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولهما من
المصالح لبعض الناس في بعض الأحوال ، لم يجعلها كسائر الاعضاء في
تألم الانسان بقطعها •

فانظر ، الى دقائق هذا الصنيع الجليل ، وحسن معاملة المولى الرحيم
لهذا العبد الكفور ، الا من عصمه الله باللطف الجميل ، ثم هكذا كل
عظم وعرق وقليل وكثير من الجسد على هذه الحكمة وأكثر ، وقد لوحنا
فيما سبق الى طرف من ذلك ووئحنا مرج البحرين بأزيد من هذا وذلك ،
وهو مما يقضى به العجب عن مصنفه في بعض رسائله ، ولم نثبت هنا
قصدا للاختيار ، والاكتفاء بذكرنا في كل من الكتابين بما هو ليس في
الآخر مجموعا منهما ما يستبصر به الناظر فيهما •

ثم اذا تتبععت عجائب الملك في الارضين كما مر بعض منه هنا ، وسائر
حيواناتها وأشجارها ونباتها ، ثم عجائب الملك والملكوت في السموات
وملائكتها وعرشها وكرسيها ، كما يعلم بالوقوف على الشرح ، وصدقت بعجائب
الجنة وسكانها وأحوال النار وعظم زبانياتها ، واختلاف أنواع العذاب
لأهلها ، اطلعت على ما تتحير فيه العقول وتدهش أسماعه القلوب ،
« لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس

لا يعلمون » هذا وجميع ما اطلع عليه البشر من ذلك في جنب ما غاب عنهم في ملك الله وملكوته شيء يسير ، وما يعلم جنود ربك الا هو سبحانه ما أعظم شأنه وأعز سلطانه •

المقصد العاشر : يجب أن يكون ربنا عز وجل حيا ، والا لم يكن متصفا بتلك الكمالات السابقة من القدرة ، والارادة والعلم ، وبينان الملازمة ، أن تلك الصفات مشروطة عقلا ، بكون المتصف بها حيا ، فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه ، لكن انتفاء تلك الكمالات المشروطة محال ، لوجوبها على ما مر فنفي شرطها ، وكونه تعالى حيا محال ، والحياة صفة توجب لمن اتصف بها أن يكون فعلا وانما قلنا : ان تلك الصفات بلّ وغيرها مما يأتى مشروطة بالحياة ، لأنها ليس تحتها الا الوجود الذي هو ليس بصفة على الصحيح ، واليه ذهب الأكثرون ، ولأنها نظام الصفات على الاصح كما ستراه قريبا ، ويجب أيضا أن يكون مولانا عز وعلا راضيا على المؤمنين ، وإيمانهم ومحبا مواليا لكونه حيا ، والا لكان متصفا بضد ذلك من كونه ساخطا عليهم ومبغضا لهم ومعاديا والتلازم باطل ، فيلزمه مثله •

وبيان الملازمة ، أنه لا يصح ارتفاع اتصافه بكل من الضدين ، لأنه يوجب كونه تعالى ناقصا ولأنه يكذبه السمع أيضا ، ولأنه لا يصح اتصافه بكلا الضدين ، مع اتحاد المتعلق لأن اجتماع الضدين على ذلك التقدير محال ، وأما بطلان التلازم فلمخالفته الكتاب والسنة ، والاجماع ولاستلزامه الاتصاف بالعيب وأنه منزّه عنه ، فاذا بطل التلازم المستلزم للمحال على تقديره ، بطل ملزومه وهو أنه لا يكون راضيا محبا مواليا لمن ذكر ، فيتحقق اتصافه بذلك ، وبالعكس للكافرين بذلك الدليل ، أعنى

يكون متصفا بكونه ساخطا على الكافرين مبغضا لهم ومعاديا ، اذ لو لم يكن كذلك لكان متصفا بالصد من ذلك ، وأنه مخالف للعقل والنقل كما مر .

فاذا فهمت هذا ، فاعلم أن المشيئة مرادفة للإدارة ، والحب للرضا ، اللذين هما مستلزمان للولاية وأن الاولتين أعم مطلقا ، لاجتماع الكل في ايمان أبى بكر رضى الله عنه مثلا ، فانه أرادته وشأه وأحبه ورضيه ، وانفراد الارادة والمشيئة في كفر أبى لهب ، فانه شأه تعالى واراده والا لما وقع ولم يحبه ولم يرضه ، قال الله تعالى : « ان الله لا يحب الكافرين » ، « ولا يرضى لعباده الكفر » ، بل أسخطه وأبغضه ، وان العلم أعم من القدرة من وجه على أصولنا ، لاجتماعهما في الممكن الذى أوجد وسيوجد ، وانفراد العلم في الواجب سبحانه والقدرة في الممكن الذى لا يوجد أصلا اذ لا حقيقة له حتى يتعلق العلم بها وأنه أعم مطلقا من الارادة لاجتماعهما في الممكن الذى وجد والذى سيوجد ، وانفراد القدرة في الذى لا يوجد أصلا ، اذ لو أرادته لوجد ولو لم يتصف بالقدرة عليه لكان عاجزا عن بعض الممكنات وهو باطل .

فان قلت : لم لم تقولوا ان العلم يتعلق به أيضا ضرورة أنه كمال لمولانا ، فان كثرة المعلومات توجب كمالا في العالم ، مع أن غيركم قال ، يتعلق به بل وبالمستحيل أيضا ، قلت ، وانما قلنا بذلك لأن ما قالوا به لا يخلوا اما أن يروا أنه يتعلق به على وجه انكشاف حقيقته ، وماهيته أو على وجه صحة الحكم عليه بأنه لا يوجد ، أو بأنه مستحيل ، فان أرادوا به الأول ، فباطل ، لأن العلم هو ما يوجب انكشاف الشيء انكشافا تاما ، بحيث لا يحتل النقيض بوجه ما كما مر ، ولا حقيقة في الخارج لما ذكر تستدعى ذلك الانكشاف وان سلم اعتبار وجودها في الذهن ،

فليس الكلام فيه وإن أرادوا به الثاني فمسلم وغير بعيد في هذا المقام لأنه أمر اعتباري لا يتكره أحد .

تنبيهات ، الأول : اختلف في نظام الصفات ، فقيل : العلم ، وقيل : القدرة ، وقيل : الحياة ، كما مر ، واليه ذهب الامام أبو يعقوب رحمه الله ، وبيانه كما قال : ان الحى معناه : هو الفاعل وكل حى فاعل وكل فاعل حى ، فقد اطرده وانعكس وهى لا تتعلق بشئ ولذلك قال بعضهم : انها ليست بصفة ، ويذهب بها الى الذات كما نقول فيها ، وفى غيرها كما ستعلمه ، وان الفاعل لما يريد يستلزم كونه راضيا سائطا محبا مغطيا مواليا معاديا ، وأن كونه كذلك يستلزم كونه مريدا ، وأن كونه مريدا يستلزم كونه قادرا وان كونه قادرا يستلزم كونه عالما ، وأن كونه عالما يستلزم كونه حيا ، وان كونه حيا يستلزم كونه موجودا ، وليس كل موجود حيا .

ومن ثم قال الأكثرون ، ان الوجود ليس بصفة ، بل هو اثبات محض ، وفى هذا المقام مباحث ذكرناها فى الشرح .

الثانى : أنه لما كان الرضا وما فى معناه ، هو الارادة مع عدم الاعتراض ، بمعنى أنه قد يريد الله سبحانه شيئا ، ويعرض عليه ككفر أبى لهب مثلا ، فانه أرادوه وأعرض عليه اقامة الحجة عليه بأنه لم يرضه وأمره بالايمان الذى لا يقدر أن يأتى به لعجزه عنه ، باستغاله بالكفر المانع له منه للالتزام ، وقطع العذر مع ما فى ذلك من الخفاء الموجب للحيرة المزالة بما يأتى ، ان شاء الله .

وذهب المعتزلة ، الى أن الأمر يستلزم الإرادة ، بمعنى أن كل ما أمر الله به فقد أراده ، وأن النهى يستلزم عدم الإرادة ، فجعلوا إيمان الكافر مرادا لله تعالى لكونه مأمورا به وكفره غير مراد له لكونه منهيا ، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وأنه « لا يسأل عما يفعل » ، ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر عند الحاضرين عصيان عبده ، يأمره بالشيء ولا يريد منه ، وأنكروا إرادة الله تعالى الشرور والقبائح حتى أنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته ، لا كفره ومعصيته رغما منهم ، إن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده ، ونحن نمنع ذلك ، بل القبيح كسبه القبيح ، والاتصاف به ، فعندهم يكون أكثر ما يتبع من أفعال العباد على خلاف إرادته تعالى ، فوقعوا بذلك فيما هو أشنع مما فروا منه ، فإنه حكى عن عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسى ، كان معنا في سفينة ، إذا قلت له لم لا تسلم فقال : إن الله تعالى لم يرد إسلامي ، ولو أراده لأسلمت ، فقلت له : إن الله سبحانه أراد إسلامك لكن الشياطين ، لا يتركونك ، فقال له المجوسى : فأنا أكون إذا مع الشرك الأغلب .

وكذا حكى أيضا عن القاضي عبد الجبار الهمداني أنه دخل على إصاحب بن عباد ، وعنده أبو اسحاق الأسفرايينى من الأشاعرة ، فلما رآه عبد الجبار قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأسفرايينى على الفور : سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء ، قال عبد الجبار أفتريد ربنا أن يعص ؟ قال الأسفرايينى : أفيعص ربنا كرها (مغلوبا) . فقال عبد الجبار : أرايت إن منعتى طريق الهدى وسلك بى طريق الردى ، أحسن الى أم أساء ؟

فقال الاسفرايينى : ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فهو يفعل فى ملكه ما يشاء •

ووقعت مثل هذه الحكاية للامام أبى عبيدة رحمه الله ، مع واصل بن عطاء ، وذلك أنهما التقيا فى الطواف بالبیت ، فقال له واصل : أنت الذى تزعم أن الله يريد أن يعص ؟ فأجابه الامام أبو عبيدة وقال : أنت الذى تزعم أن الله يعصى مغلوبا ؟ فقال واصل عند ذلك : بنيت لأبى عبيدة بنيانا أربعين سنة فهدمه ، وهو واقف ، وسيأتى لهذا فريد بيان فى محله •

المقصد الحادى عشر : يجب أن يكون ربنا عز وعلا سميعا بصيرا متكلمًا ، والا لا تصف لكونه حيا بأضداد ذلك من ، الصم ، والعمى ، والخرس ، وهى آفات ونقص يجب تنزيهه عنها ، لاحتياجه حينئذ الى من يكمله كيف ؟ وهو الغنى على الاطلاق ، المفتقر اليه جميع ما سواه ، وبيان ذلك أن كل حى قابل لصفة فانه لا يخلو منها الا الى مثلها ، أو ضدها لما أسلفناه ، ولما سنعيده من استحالة عرو القائل عن جنس المقبول ، ودليل أن كل حى قابل للاتصاف بهذه الصفات أو بأضدادها كما مر فى الرضا والسخط ونحوهما ، امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الأحياء بها فالمصحح اذا لقبول هذه الصفات ، اما الحياة ، أو أمر يلزمها ، وأياما كان يلزم عليه قبول اتصاف كل حى بها ، فاذا لم يتصف الحى بكونه سميعا بصيرا متكلمًا ، لزم أن يتصف بأضدادها ، وهى كونه أصم أعمى أبكم ، يعنى أخرس لكن هذه الاضداد فى حقه تعالى مستحيلة ، لكونها آفات ونقائص ، وهو منزّه عنها عقلا ونقلا ، لأن الناقص مفتقر الى من يكلمه ، وذلك يستلزم حدوثه ، والحدوث والافتقار ، على واجب الوجود لذاته مستحيلا بالضرورة كما مر غير

مره ، ويلزم على تقدير تلك النقائص أن يكون المخلوق المتصف بالكمالات أكمل من الخالق ، تعالى عن ذلك وهو مما لا يعقل .

وبعد هذا فالتحقيق كما قال بعضهم ، وهو الاعتماد على الدليل السمعى ، فى هذه الثلاثة لأن ذاته تعالى لا تعرف حتى يحكم فى حقه بأنه يجب اتصافه بأضدادها عند عدمها ، فان الاعتماد على الدليل العقلى فى ثبوت تلك الصفات من كونها كمالات يجب اتصافه بها ، والا اتصف بأضدادها ، فيكون ناقصا لفوات الكمال ، وفواته نقص ضعيف لأنه انما ثبت لتلك الصفات : الكمال فى الشاهد ، ولا يلزم من كون الشيء كمالا فى الشاهد كونه كمالا فى الغائب ، ألا ترى أن اللذة والألم فى الشاهد كمال لأنه لا يتكيف بهما من الاحياء ، الا من لم تقم به آفة تفسد حسه ، وهما ممتنعان فى حق الله تعالى ، لأنهما من عوارض الاجسام ، وانما يعرض من صفاته تعالى بالعقل ما دلت عليه أفعاله ، فان لم يدل العقل التجيى الى السمع ، فان لم يرو وجوب الوقوف ولا شك أن السمع وارد فى الثلاثة .

أما دليل الاتصاف بكونه سميعا بصيرا ، فكثير من الكتاب والسنة والاجماع .

وأما دليل كونه متكلماً ، فاجماع الأنبياء والرسل واجماع المسلمين أيضا وان اختلفوا فى تفسير الكلام كما سقراه .

لا يقال : يرد على كونه تعالى متكلماً بطريق السمع أن يقال : ان

قول الرسول ذلك لا يدل مالم يثبت صدقه ولم يثبت الا بالمعجزة ، وهى لا تثبت مالم يثبت كونه تعالى متكلما ، أى خالقا للكلام ، فان دلالة المعجزة تنزل منزلة قوله تعالى لدعى الرسالة : صدقت ، أو أنت رسولى ، فمن لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقا لرسوله ، فيلزم على كونه تعالى متكلما بطريق السمع : الدور لأننا نقول : قد أجيب عنه بعد تسليم أنه سؤال قوى ، بأن من ادعى أنه رسول الملك بمرأى منه ومسمع ، وقال : آية صدقى أن يغير عادته المألوفة ، ويفعل كذا وكذا ثم قال : أيها الملك ان كنت صادقاً فى دعواى فافعل لى كذا وكذا ، ففعل ذلك على الوجه الذى التمسه ، فيعلم جميع الحاضرين أنه رسوله وأنه صادق .

وقد يجاب عنه أيضا فى دعواه أنه رسول بغير الكلام من سائر الخوارق ، فان المعجزة تنتزل منزلة التصديق بالقول وتساويه فى المعنى بطريق الموازنة ، لأنها تدل على أن الله تعالى قال : صدق عبدى حتى تتوقف حينئذ دلالتها على سبق المعرفة ، بأن الله تعالى كلاما يصح فيه أن يقول : صدق عبدى ، وانما يعرف هذا المعنى من خارج بالدليل العقلى والنقلى ، وهذا كالأشارة بالرأس على وجه مخصوص تنتزل منزلة قول المشير نعم أولا ، فان معنى ذلك أنها تدل بحسب الموازنة دلالة نعم أولا ، وليس المعنى قطعاً أنها تدل على أنه قال فى الجواب نعم أولا ، كيف وهى تنتزل منزلة نعم أولا فى حق الفصيح والأبكم ، فاذا تنزلها منزلة الكلام لا يتوقف على كون : تريد مثلاً متكلماً فى نفس الأمر فضلاً عن أن يتوقف على سبق المعرفة بأنه متكلم .

هذا الجواب ناف لاشكل السؤال وان استصعبه قوم فنأمله ، وقد

تحتج أيضا على اثبات كونه تعالى متكما ، بالدليل العقلى ، وهو أن يقال انه تعالى ملك ، وكل ملك لا يتم ملكه الا بالأمر والنهى ، وبجواز الخلاق بين أمر مطاع ، ونهى متبع ، وذلك مما يدل على نفى الكلام النفسى كما سيأتى •

المقصد الثانى عشر : اختلف فى معنى كونه تعالى سميعا بصيرا ، فذهب الجبائى وابنه ، وهن تبعهما الى أن معنى : السميع البصير ، شاهدا ، وغائبا هو الحى الذى لا آفة به ، ورد بأن الحياة ليست من الصفات المتعلقة كما علمت ، وبأن نفى الآفة لا تعلق له الا بالمحل الذى نفيت عنه ، وبأن الانسان يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس ولأنه لو صح ذلك لصح أن يقال العالم والقادر هو الحى الذى لا آفة به ولم يقولو به ، وذهبت الفلاسفة الى أن معنى الرؤية تآثر الحدقة به بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان فى ذلك ، أحدهما أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع ، وهو الشبح المطابق لما فى الخارج الخالى عن المادة •

والثانى : انه عين ذلك الخارج بواسطة المثال المنطبع فى الرطوبة الجلدية المادية الى الحس المشترك ، الذى هو مركب من عصبين مجوفتين على صورة صليب فى مقدم الدماغ ، وأما السمع عندهم فان الصوت وما يتركب من الحروف اذا صادفت تلك الأصوات الهوائية الراكدة فى الصماخ المجاوز للعصبية المفروشة فى أقصى الصماخ الممدودة عليه كالجلدة الممدودة على الطبل ، حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة فى تلك العصبية ، على رأى وتؤديه الى الحس المشترك والحس المشترك ، على هذا رأى كحوض تصب فيه خمسة الا بين ، وهى

الحواس الخمس ولهذا سمي مشتركا والنفس هي المدركة بواسطة كلوح
تقرؤه ، نحن نقول ان السمع ، والبصر ، ادراكا لا يتوقفان الا على
وجود محل يقوم به ، واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا ،
انما هو باجراء الله تعالى على عادته بخلق ذلك فيه وعنده وتوضيح
ذلك أن تقول : ان الله سبحانه أجرى عادته ، يخلق الادراك في بعض
المحال ، كالعين والأذن مثلا ، وعند وجود الشرائط العادية فيهما كالمقابلة ،
ونفى القرب والبعد المفرطين وكثافة الحجاب في البصر ونحو ذلك في
السمع ، فكوننا لا نرى ولا نسمع الا عند ذلك انما هو باجراء الله
تعالى عادته ، أيضا بالقرب والبعد المفرطين والحجاب الكثيف ، مجرد
علامة صبت على المنع عادة ، فلا يذهب عليك أن مرادنا بالاشياء ما هو
شامل لمحل الادراك العادى وشرطه •

وحجتنا أن قبول المحل للادراك نفسى له ، فلو اشترط فيه شرط لازم
توقف الصفة النفسية على شرط ، وهو محال لأنها تتقوم النفس ، أى
الذات والحقيقة بها ، فلا تقبل النفس مع ثبوت الذات •

واعترض الفخر على من قال ، ان الروية بسبب الانطباع بأننا نرى
نصف كرة العالم ، وانطباع الكبير في الصغير محال ، وهذا الالتزام كما
قل صحيح على من يقول : ان المدرك المنطبع لا مطابقة الخارج ،
فعليه يكون : مثال الصغير ، صغيرا ومثال الكبير كبيرا ، لا على من
يقول ، ان ادراك ذلك المثال بسبب الادراك مطابقة في الخارج ، بمعنى
أن المنطبع واسطة للادراك •

وألزمهم الفخر أيضا : عدم رؤية الاطوال والعروض ، لاستحالة
ارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر •

واعترض بأنه ان أراد الانطباع ، بكيفية العظيم فهو يزد على أحد القولين دون الآخر وان أراد مطلق الانطباع بمعنى ارتسام الطول والعرض مطلقا ، لأن الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها ، فكيف ينطبع فيها ماله امتداد ، فيقال انما يمتنع لو كانت كرة بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة ، أما اذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلا ، فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير ، بحسب العادة ، كما لو فرضنا مرآة كذلك فكيف ؟ والانسان يرى في انسان العين وجهه ، كما يرى في المرآة فأى مانع من أن يخلق الله لنا الادراك بالشئ عادة على هذا الوجه ، مع امكان خلقه لنا لدون ذلك ، كما أنه انما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج كما قررته في الشرح ، ولا يذهب عليك أن هذا التقريرات ، انما هي لتكلمى الاشاعرة تمهيدا لجواز رؤيته تعالى عن ذلك ، ونحن نمنع كل ذلك ، والحق أن معنى الرؤية عندنا ما سيأتى في محل الرؤية وما تقدم صدر الكتاب ، ولو سلم ما ذكره فلا يدل على جواز رؤيته تعالى ، كما ستقف عليه •

وألزم الفخر أيضا على القول بالانطباع في السمع أن لا تعرف جهة الصوت مع أننا اذا سمعنا صوتا علمنا جهته ، وذلك يدل على أننا أدركنا الصوت في الخارج ، لا من الانطباع الداخل وحينئذ يقال : انما علمنا جهته لتعلقها بذى الصوت واستلزامها له لكون الصوت في جهة من الخارج ، سببا للعلم بجهته لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يأتى صوت الرعد من فوقنا ، وخرير الماء من تحتنا •

وألزم الفخر أيضا على القول : بالانطباع في السمع ، بأنه لو كنا لا نسمع الكلام ، الا بعد وصوله إلينا ، وجب أن لا نسمع الحروف من

وراء الجدار الآن ذلك المتعرج لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله
الأول •

واعترض عليه أيضا بأن صورة ما التزمه في السمع من وراء
الجدار ، ان عنى بذلك أننا لا نسمع الصوت ، مع انسداد سائر الجهات
والنافذ ، فيمتع حصول السمع والحالة هذه ، وان كان الغرض مع
انفتاح جهة أو كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة ، كما يشرف
شعاع المضي علينا منها بأدنى مقابلة ، هذا ما يتعلق بالسمع والبصر
على قول الحكماء •

وذهب الكعب والبصيري ، الى ردهما الى العلم بالمبصرات ،
والمسموعات ، كالشهيد ، والخبر ، فانهما يرجعان الى تعلق العلم على
وجه خاص ، وهو أن الشهيد ، هو العالم بالأمور التي تحضر وتشهد
وثمره الحضور الاحاطة بما يحضر لدى الحاضر ، حتى لا يعزب عنه
شيء ، وان الخبر هو العالم بخفايا الأمور التي يحتاج في العلم بها
عادة الى خبرة ، وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأننا اذا علمنا شيئا
ثم أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية ، وذلك قد
يدل على أن الابصار والاسماع مغايران للعلم •

واعترض بأن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة
نوعية ، أي بين العلم والبصر أو العلم والسمع بحيث يكون البصر
نوعا وحقيقة ، والعلم أخرى وكذا السمع مع العلم ، ولأنهما نوعان
خارجان عن نوع العلم ، وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة
الى كثرة المتعلقات وقلتها ، فان البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ، ولا

يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال : ليس الخبر كالعيان ، أو يقال : ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين ، فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب ، والعين ، وعند الغيبة ، يبقى في القلب بخلق أمثاله ويعدم من العين وهاهنا اشكالات ومباحث تركناها لضيق المقام .

وبالجملة ، فقد تحصل للمشايخ هاهنا قولان : أحدهما أنهما ادراكان مختلفان للعلم بجنسهما ، مع مشاركتهما له في أنهما صفتان كاشفتان ، يتعلقان بالشيء على ما هو عليه ، والثاني : أنهما من جنس العلم ، الا انهما لا يتعلقان الا بالموجود والمعين ، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم وبالمطلق .

وهو الحقيقة الكلية ، والمقيد وهو المعين ، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى ، ومن قال انه سميع بصير لنفسه ، فهو يردهما الى العلم ، والمراد بالنوع والجنس فيما قلنا الحقيقة الواحدة ، لا ما هو المعروف في اصطلاح المناطقة .

تنبيه ، جزم الجمهور ، بنفي الادراكات المتعلقة بالمذوقات ، ولشعومات ، والملموسات ، وجعلوا الاحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه تعالى ، لما أن تلك الادراكات ملزومات للاتصال بالاجسام ملازمة عقلية ، ومال بعضهم الى الوقوف وقال : انها لا تستلزم الاتصال ، لما أن الادراك أمر وراء الاتصال ، والاتصال شرط فيه بالنسبة اليها عادة لا عقلا ، والحق ما ذهب اليه الجمهور ، لأن الاعتماد في مثل ذلك الالتجاء

الى السمع ولم يرد به الاستغناء عنه بالعلم كاف في دفع النقائص عنه في حقه تعالى على تقدير أن نفيها يوجبها •

المقصد الثالث عشر : اشتهر الخلاف في أن صفاته تعالى عين ذاته أو زائدة عليها ، فذهب أصحابنا والمعتزلة والحكماء ومن هذا حذوهم الى الأول ، وذهب الاشاعرة الى الثاني ، وأوجبوا كونها عليلا وذلك لأنهم قالوا : تسمى هذه الصفات التي هي كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلميا لأجل ملازمتها معاني آخر ، هي علها صفات معنوية ، وأحوالا معنوية تنسب الى المعاني التي هي علها ، فكونه عالما ، علته العلم ، وكونه قادرا ، علته القدرة ، وكونه مريدا علته الارادة ، وهكذا في باقيها ، وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني ، فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم ، معلة بمعنى قائم بالذات ، وعلها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفات المعنوية ، هذا كله على القول بصحة الوسطة بين الوجود والعدم ، وأما على القول بنفيها فليس شمس الا الذات ، وصفات المعاني الوجودية ، ولا معنى لكونه قادرا وعالما ونحوهما الا قيام القدرة والعلم ونحوهما به ، فلا حال عند هؤلاء لا معنوية ولا نفسية •

وبالجملة ، فالتكلمون من الاشعرية فريقان : غاف للاحوال ، ومثبت لها ، فالنافي ليس عنده الا صفات المعاني ، والمثبت بقول النصف ثلثة أقسام : نفسية ، ومعنوية ، ومعاني ، لأن المتحقق اما أن يتحقق باعتبار نفسه ، وباعتبار غيره ، والأول الموجود وهو المعاني ، والثاني الحال وهو اما أن يكون ذلك الغير الذي تحقق به ذاتا موصوفة أو معنى يقوم بموصوفة الأول ، الحال النفسية ، والثاني الحال المعنوية ، وضم بعض

المتأخرين منهم الى الثلاثة ، ثلاثة أخرى : السلبية ، والفعلية والجامعة ،
لهذه الاقسام ، فالاقسام عنده ستة •

وقسم بعضهم الصفات باعتبار آخر قسمين ، اضافات لا وجود لها
في الأعيان كتعلق القدرة والارادة والعلم وهي متغيرة ، ومتبدلة ،
حقيقية ، كنفس العلم ، ونحوه وهذه قديمة ، لا تتبدل ولا تتغير ،
فالسلبية عبارة عن نفى كل ما يمتنع أن يوصف به تعالى ، والنفسية ،
عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معلة بعلة ، وقيل : هي كل صفة ثبوتية
زائدة على الذات ، لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها
وهي في الحقيقة راجعة الى شيء واحد وتحيلون النفسية ، بكونها واجبة
الوجود أزليا أبديا ، وتنتظر فيه بأن التحقيق رجوع هذه الصفات الى
السلب ، وقد مر •

والمعنوية ، عبارة عن كل حال ثبتت للذات معلة بمعنى قائم بها
كما عرفت ، وهي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بها ، وصفات
المعاني ، عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف ، موجبة له حكما ، وقيل :
هي المعاني الموجبة للاحوال فبين صفات المعاني والمعنوية تلازم
بالعلوية ، والمطلوية ، وصفات ، الأفعال عبارة عن صدور الآثار عن قدرته
وارادته تعالى ، والجامعة عبارة عن كل صفة تدل على معنى يتدرج فيه
سائر الاقسام ، كالعزة والعظمة ، والكبرياء ، ونحو ذلك •

قال بعضهم : والحاصل أن في العقول هاهنا ، أربعة صفات ،
وصفات ، وأحوال وتعلقات ، فالقاضي ، وهو الباقلاني ، أثبت الجميع
والاشعري والاسفراييني : أثبتا الجميع الا الاحوال ، فان ما زعموا

أنه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة ، فهو مجرد نسبة في العقل فقط ، والمعتزلة ، أثبتوا الذات بدون الصفات ، والبصري منهم أثبت الذات والتعلقات كما صار اليه الفخر قاضيا بصحة تجددتها على الذات العلية ، هذا محصل بعض ما ذكروه ، وانما قررته هنا لينفك لدى الحاجة في الرد عليهم به ، وأنت خير بأى ما نسبوه الى المعتزلة من نفى الصفات ، فهى شهاد زور وافك ، وانما نفوا زيادتها على ما سنحققه ولا فرق في المعنى بين ما نسبوه اليهم وما نسبوه الى البصري منهم ، غاية ما في الباب أن البصري صرح بما عندهم وهو التحقيق ، فلا خلاف اذا ، فاذا سمعت ما قررناه من مذهب القوم في الصفات ، فاستمع لما تقول عليك من الآيات البينات •

فنقول ، اعلم أنما نسبوا الى المعتزلة فهو مذهب الحكماء ، لقولهم بالعلة أو الطبيعة كما عرفت ، وكيف يسوغ لأحد ممن يدعى الاسلام ظاهرا أو باطنا أن ينفيها مع اعترافه بأنه فاعل مختار ؟ ومستقف على معنى نفيها ، وما ذهب اليه الاشاعرة من كثرة الاعتبار ، وجعل تلك المعلى قائمة بالذات المقدسة ، دعوى لم يقم عليها برهان ، وانما هو انعكاس أشعة أبصارهم من ذواتهم الى الذات العلية ، فأثبتوا لها بالذواتهم من حلول المعانى بها ، وقولهم أنها قائمة بها ، لا حيلة لا يغنى من الحق شيئا ، فان القائمة حالة ، ولحالة قائمة ، والتفرقة تحكم ومعتمدتهم في اثبات ذلك الاحتجاج بوجوه ثلاثة •

الأول : ما اعتمد عليه القدماء منهم ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ، ولا شك أن علة كون الشخص عالما في الشاهد هى العلم ، فكذا في الغائب وهو

البارى تعالى وحد العالم فى الشاهد من قام به العلم ، فكذا حده فى الغائب .

وشرط صدق المسبق على واحد منا ، ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا ، وقس على ذلك سائر الصفات ، وهذا فاسد لان قياس الغائب على الشاهد بلى القياس مطلقا لا بد فيه من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه ، وهذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا ، لجواز كون خصوصية الاصل الذى هو المقيس لوجود الحكم فيه ، أو كون خصوصية الفرع ، وهو المقيس عليه شرطا مانعه من وجوده فيه ، وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علة مشتركة ، فلا يصح القياس كيف ؟ وهم قائلون ومعترفون بخلاف مقتضى الصفات غائبا وشاهدا ، فان القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها اليجاد بخلافها فى الغائب ، والارادة فيه ، لا تختص بخلافها فى الغائب ، وكذا الحال فى باقى الصفات ، فاذا كان كذلك فما وجد فى احدهما فلا يوجد فى الآخر فلا يصح القياس أصلا .

الثانى : لو كان مفهوم كونه عالما قادرا حيا نفس ذاته ، لم يفد حملها على ذاته ، ولكان قولنا على طريقة الاخبار الله عالم ، أو قادر ، أو نحوهما ، بمثابة حمل الشئ على نفسه ، واللازم باطل ، لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة ، بخلاف قولنا ، ذاته : ذاته ، واذا بطل كونها نفس الذات ، ولا محال للخيرية قطعا تعينت الزيادة عليها ، وهو المطلوب .

قلنا ، هذه مغالطة ! لأنه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم ، أعنى مفهوم الخالم ، والقادر ، ونحوهما ، على مفهوم الذات ، ولا نزاع فى ذلك ،

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل .

الثالث : لو كان العلم ، والقدرة ، ونحوهما ، نفس الذات ، لكان العلم نفس القدرة ، وبالعكس ، وكان المفهوم من العلم ، والقدرة ، ونحوهما ، أمراً واحداً وأنه ضروري البطلان .

قلنا : هذا إنما يدل على تغاير مفهومي العلم ، والقدرة ، مثلاً ، ومغايرتها للذات لا على تغاير حقيقتيها ، ومغايرتهما للذات ، والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول ، فمنشأ هذين الوجهين ، عدم الفرق بين مفهوم الشيء ، وحقيقته .

فإن قالوا ، كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته ، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه ، وهل هذا الكلام إلا مما نشأ عن محض الوهم لا يمكن أن يصدق ، كما في سائر القضايا الوهمية التي يمتنع التصديق بها كما مر ، فلا حاجة لنا في الاستدلال على بطلانه .

قلنا ، ليس معنى ، ما ذكرنا أن هنالك ذاتاً ولها صفة ، وهما متحدان حقيقة كما يتوهمون ؟ بل معناه ، أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ، وذوات ليست كافية في انكشاف الأشياء لنا ، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم الذي يقوم بنا ، بخلاف ذاته تعالى ، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء له ، وظهورها إلى صفة تقوم به ، بل

المفهومات بأسرها متكشفة لذاته ، فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلا ، وقد أوضح البدر الثلاثي هذا المعنى .

وقال : ما حاصله معنى كونه تعالى عالما ، كون ذاته العلية متكشفة له جميع المعارف انكشافا تاما من غير قيام شيء أزلى بذاته تعالى ، زائد عليه مقتص لذلك الانكشاف ، فانا لا نقول بأن وجوده زائد عليه قائم به ، بل هو عين ذاته ، بمعنى أن وجوده تعالى كاف في انكشاف جميع الكائنات له ، فالنفي عندنا ، زيادة العلم مثلا على الذات لا نفسه ، كيف ننفيه عنه تعالى ؟ وهو فاعل فعلا محكما متقنا ، وهو لا يصدر الا من عالم ، وأيضا فهو تعالى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ، لاستحالة توجه القصد والارادة من الافعال الى ما لم يعلمه ، والسنا نقول بثبوت العلم معنى من المعاني ، وأنه عين الذات كما قد يتوهم من قولنا ، ان صفات الله تعالى عين ذاته بل نقول ، ان وجود ذاته يكفي في انكشاف جميع الاشياء له بالنسبة الى العلم ، وفي التأثير في المقدورات بالنسبة الى القدرة ، وفي تخصيص جميع المرادات بالنسبة الى الارادة ، وفي انكشاف جميع المسميات بالنسبة الى السمع ، وجميع المبصرات بالنسبة الى البصر ، وفي استلزامه صحة انتصافه بجميع الصفات بالنسبة الى الحياة ، فهذا هو المراد من كونها عين الذات ، فهي عند جميع من يقول انها عين الذات صفات اعتبارية .

فالانكشاف فيما يقتضيه العلم والتأثير في القدرة والتخصيص في الارادة والاستلزام في الحياة ضرورة أنها اضافات وتعلقات لا صفات حقيقية موجبة لذلك ، خلافا للاشاعة ، فالله عالم قدير هريد سميع بصير حي متكلم بذاته سبحانه ، بمعنى أن وجوده كاف في الانكشاف

والتأثير والتخصيص وفي الاستلزام ، وفي كونه أمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا ، من غير احتياج فيه الى ثبوت صفة له زائدة عليه قائمة بذاته تعالى ، منافية للسكوت ، والآفة بها يكون أمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا من غير احتياج فيه الى ثبوت صفة له زائدة عليه قائمة بذاته تعالى ، منافية للسكوت ، والآفة أمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا ومعبرا عليها بالعبارة ، والكتابة ، والاشارة ، فالحياة والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والقدم ، والبقاء ، صفات اعتبارية ، لا وجود لها في ذاته تعالى مقصودا بها نفى أضرارها من الموت ، والجهل ، والعجز ، والاكراه ، والصم ، والعمى ، والخرس ، وسبق العدم ولحوق عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

هذا محصل كلامه ، فالذات والصفات ، شيء واحد في الحقيقة ، وان تغاييرا بحسب المفهوم والاعتبار ، ولا تعنى بالصفات الاسباب اتصافه بأضرارها السابقة لا أمرا زائدا عليه وعلى نفس التعلقات ، والاضافات ، فاعتبار اضافة انكشاف حقائق الاشياء الى ذاته تعالى ، وتعلقها بها تسمى تلك الاضافة ، وذلك التعلق الخاص علما بذلك الاعتبار ، وباعتبار تأثير الذات العلية بالقصد والاختيار ، وتعلقها بايجاد الاشياء من العدم ، وجعلها مقصفة بالوجود ، يسمى قدرة ، وباعتبار تخصيصها بالايجاد بدل العدم المساوي لوجودها مثلا ، يسمى ارادة وكذا الباقي ، فليس وراء هذه الاعتبارات معنى زائد عليها ، والا لكانت ذاته ناقصة لعبئها ، لكنها متكلمة بغيرها ضرورة .

أن تلك المعاني القائمة بذاته تعالى ، على زعمهم أغيار لها ، وخصوصا من يقول منهم ، كالسعد ، والفخر ، ونظائرها ، بأن صفاته تعالى ممكنة

في نفسه امكانا خاصا ، واجبة بذات الواجب ، قالوا ، ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بالقديم ، واجبا به غير منفصل عنه ، وزاد الفخر على ذلك ، وقال : ان الذات قابلة لصفتها فاعلة لها ، وهذا والعياذ بالله كفر ، وان كان رد الفخر الصفات مقبولا ، ولا يغنى من قال منهم باننا لا نقول بانها غير الذات ، ولا غيرها من الحق شيئا ، ولو انهم آمنوا بانها عينها ، لكان خيرا لهم •

فان قالوا انما صرنا الى ذلك عذرا من الوقوع في مذهب الحكماء كما صرتم اليه في نفى الصفات البتة •

قلت : انا وان قلنا بما قالوا به من نفيها ، فهناك فرق بيننا وبينهم ، وهو انه انما نفاه الحكماء لقولهم انه موجب بالعلة والطبيعة كما مره غير مرة •

ونحن نقول : انه فاعل بالاختيار ، ومع ذلك نقول : ليس هناك الا ذاته العلية ، المقتضية لكل ما ذكرنا بلا امر زايد عاينها ، فاذا لم تكن السلامة فيما قلنا من كونه الغنى على الاطلاق ، لم تكن فيها قالوا به المستلزم ، لكونه متكاملا بغيره ، ومحال له ، ويلزمهم ايضا على ذلك التقدير من كونها زائدة تعليل الواجب تعالى ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله •

بيان الملازمة ظاهر مما مر ، واما بيان بطلان اللازم ، فلان الواجب لو علك لكان ممكنا ، من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له العدم باعتبار ذات بمعنى انه لو نظر اليه في حد ذاته لم يكن معدما وإلا هو حقيقة الممكن والامكان بنا في الوجوب وما اجابوا به من رجوع التعليل الى معنى اللازم ، ولا يلزم منه تأثير العلة في معلولها ،

لأنه كما يعقل بين ممكنين ، كالجوهر والعرض من غير تأثير ، كذلك يعقل بين واجبين أيضا بدونه ، كما نقول ارادته تعالى تلازم عمله مثلا ، ففيه اخراج التعليل عن المعنى المتعارف له ، وايضا فقد صرح كثير منهم بافادة العلة معلولها الثبوت في هذا المقام ، وان أوله بعضهم بتأويل بعيد جدا ، ومختصرنا لا يفي باستيعاب مباحث هذا المرام ، ولكن فيما ذكرناه كفاية لذوى الافهام .

تنبيهات الاول : احتج القائلون باثبات الاحوال ، وانها واسطة بين الوجود والعدم ، بأن الوجود مشترك زايد على الماهية ليس بموجود والا لتساوى وجوده ووجود غيره ، فيزيد وجوده ، فيلزم التسلسل ولا بمعدوم ، والا لاتصف الشئ بنقيضه ، اذ المعدوم نقيض الموجود ، فكيف يكون صفة له ؟ فتعين اذا ان يكون واسطة ، وايضا السواد يشترك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة ما به التمايز ، لما به التشراك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، او يعد ما ، فيركب الموجود من المعدوم ورد الاول بأن الوجود عين الموجود على الصحيح ، وتمييزه عن غيره سلب ، فلا تسلسل .

والثاني بأن اللونية ليس بوصفين للسواد ، وانما هما عبارة عن ذاته ، والسوادية ذات السواد ، وكذا اللونية ، غاية الامر ان اللونية مشتركة لفظا بين السواد والبياض ، وغيرهما ، فالونية السواد غير لونية البياض ، بخلاف سوادية السواد فانهما عينه ، فلم يلزم ما ذكر ، وارجع هذا الجواب الى الوجود عين الموجود ايضا ، فوجود زيد مثلا غير وجود عمر ، ووجود البياض غير وجود السواد .

الثانى : لا اشكال على من يرى ان التعلق اضافة ونسبة بين العلم والمعلوم مثلا لانه لا يمتنع ان يتصف القديم بالاضافة الحادثة ، اذ هي في الخارج سلب واعتبار ككونه تعالى مع العالم او بعده ، فان معيته حادثة ، لم تكن قبل ايجاد العالم وكذا بعديته ايضا ، انما يحدث بعد اعدامه .

قال بعض المحققين تغيير الاضافة لا يوجب تغيير المضاف ، كالقديم يتصف بانه قبل الاحداث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعد اذا فنى من غير تغير ، وكأنسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه ، فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له ، من غير تغير فيه اصلا ، واما من يراه نفسى ، كما ان قيام الصفات بالذات نفسى لها ايضا على رأيهم ، فانه يرد عليه ان علمه تعالى ، اذا تعلق بوجود زيد مثلا ثم انعدم زيد فقد انعدم تعلق العلم بالوجود ، وتعلق بالعدم ، وكذا اذا تعلق بانه سيدخل البلد مثلا غدا ، فانه ينعدم اذا دخل ، ويحدث تعلق بانه دخل ، فهذا تغيير فى المتعلق بالفناء والحدوث .

وجوابه : ان التعلق لم ينعدم ، ولم يطرأ ، ولم يتغير ، وانما المتبدل والتغير هو المتعلق به .

وبيان ان تعلق علمه سبحانه بعدم دخول زيد البلد يوم الجمعة ، ويدخوله فى يوم السبت ، تعلق ازالى لا يتغير اصلا ، فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى يوم السبت ، وفى يوم السبت يعلم عدم دخوله فى يوم الجمعة ، غاية الامر انه يمكن التغير عن العدم فى الحال والوجود فى الاستقبال سيوجد .

وبعد الوجود لا يمكن ، وهذا تفاوت وضعى لا قدح فى الحقائق ، وكذا تعلق علمه بعدم العالم فى الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال ، اذ قد علم البارى سبحانه فى الأزل عدم العالم فيه ، ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ، ويعلم أيضا يوم القيامة كذلك من غير تغيير أصلا •

فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولا خفاء فى أن تعلق حلمه بهذه النسبة ، وهو أنه يحصل له الدخول فى يوم السبت والعالم الوجود فيما لا يزال أو نفى يوم السبت ، وفيما لا يزال ، كان جهلا ، لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية ، قلت : قد أجيب عنه بمنع أن ذلك التعلق هو التعلق حال عدمه بأنه سيوجد ، وهذه النسبة بحالها ، وانها الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده بأنه سيوجد وهو غير التعلق الباقى ، والحاصل أن التعلق بالعدم فى حالة معينة ، والوجود فى حالة أخرى ثابت أزلا باق أبدا لا يتقلب جهلا أصلا ، والقول بأن المتعلق اضافة ، هو قول الفخر ومن تبعه من الأعاجم ، كالسعد ، والبيضاوى ، والعضد ، ونحوهم وهو مقتضى قول عبد الله ابن سعيد كما سيأتى •

الثالث : اذا فهمت معنى العلة والمعلول فيما مر ، فاعلم أن العلة متقدمة بالذات على المعلول وأن أنواع التقدم عند الحكماء خمسة •

التقدم بالعلة : كتقدم حركة الاصبع على الخاتم •

والتقدم بالطبع : كتقدم الواحد على الاثنين ، والجزء على الكل ، والمعنى المشترك بين المتقدمين ، قد يقال له التقدم بالذات •

والتقدم بالزمان : كتقدم الأب على الابن •

والتقدم بالرتبة : اما حسا كتقدم الامام على المأموم ، والرأس على
الرقبة ، أو عقلا كتقدم الجنس على الفصل ، وبعض مسائل العلم على
بعض .

والتقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم ، والمتكلمون يمنعون
الحصر في ذلك ، اذ لم يقم عليه برهان ضرورى ولا نظرى ، ومجرد
الاستقراء وعدم الوجدان لا يدلان على العدم ولا يوجبان علما به ،
بل حاصله عدم علم بالعدم .

وذكر الفخر قسما سادسا ، وادعى خروجه عن الخمسة ، وهو
تقدم الأمس على اليوم ، وقال : فانه ليس تقدما بالعلّة لأن الأمس لا يوجد
مع اليوم ، ولا بالمكان ولا بالطبع ولا بالشرف ، فان أجزاء الزمان
متشابهة ، ولا بالزمان والا للزم أن يكون الزمان حاصلًا في زمان آخر
والكلام في الثانى كالأول ، فوجب أن تحصل أزمنة لا نهاية لها دفعة ،
ويكون كل منها ظرفا للآخر ، وهو محال ، ويزاد عند المتكلمين تقدم
الفاعل المختار على فعله ، فانه ليس تقدما بالزمان ولا فيه معية حتى
يكون أحد الاربعة الباقية اذ الاثر الواقع بالاختيار لا يجامع المؤثر في
وجوده لأنه لا بد أن يقصد الى ايقاعه ، ولا يصح الا اذا كان معدوما .

المقصد الرابع عشر : يجب أن تكون صفاته تعالى قديمة ، اذ لو
كان شىء منها حادثا للزم حدوثه تعالى ، والتالى باطل عرفت من وجوب
قدمه تعالى ، فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة ، أنه لو كان شىء منها حادثا للزم أن لا يعرى عنه

أو عن ضده الحادث ، لما عرفت أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها لا يكون الا حادثا مثلها ، اذ ما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة ، اذ لو كان هو قديما ووصفه اللازم حادثا ، لكان مفارقا له ، كيف ؟ وقد تحقق أنه لا يفارقه •

فان قلت : لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف ، وانما يتم ذلك ، اذا وجب القائل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، ولم لا يقال بجواز خلوه عنها معا ، ثم يطراً الاتصاف بها بتحقيق ذاته دونها ، فلا يلزم حدوث •

قلنا : انه ان خلا عنها مع قبوله لهما ، لجاز أن يخلو عن جميع ما يقبله ، من الصفات ، اذ القبول لا يختلف ، ولا يتخلف لأنه نفسى ، والا لزم الدور أو التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا ، أما في الحادث ، فلوجوب اتصافه بالأكوان ضرورة ، وأما في القديم فلوجوب اتصافه بما يدل عليه فعله كالعلم والقدرة والارادة ، ولو فرضت حادثة ؟ للزم الدور أو التسلسل واذا عرفت وجوب قدمها ، عرفت استحالة غدمها ، لما قدمنا من بيان استحالة العدم على القديم ، وهى القاعدة الكلية ، أعنى أن كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، فخرج لك بهذا البرهان ، استحالة التغير على القديم مطلقا ، اما في ذاته فلوجوب قدمه وبقائه كما سلف •

وأما في صفاته ، بمعنى الاعتبار السابق ، فلما ذكرناه هنا ، ومن ثم استحالة على علمه تعالى أن يكون كسبيا ، بمعنى أنه يحصل له عن

دليل أو ضروريا يقارنه ضرر ، كعلمنا بالعلمنا أو يطرأ عليه سهو أو غفلة ، واستحال على قدرته ، أن تحتاج الى آلة ، أو معاونة وعلى ارادته أن تكون لغرض أو مصلحة ، وعلى سمعه وبصره وكلامه أن تكون بجارحة ، أو مقابلة أو اتصال لاستلزام ما ذكر الحدوث والتغير .

تنبيهات ، الأول ، أن العلم الكسبي لا يكون الا حادثا ، لأنه اما أن يفسر بالعالم الحاصل عن النظر وهو المشهور ، أو بما تعلقت به القدرة الحادثة ، وهو معناه الاصلى ، ولا يخفى تجددته على كل منهما ، فاذا علمت هذا ، عرفت أن ما وقع في الكتاب والسنة مرهما ظاهره حدوث العلم وكسبه ، يجب القطع بأن ظاهره غير مراد وذلك مثل قوله تعالى : « فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » ، فيأول بأن المراد منه : الاخبار ، بأنه تعالى يجازى المكلفين بما علمه منهم أزلا من خير أو شر ، فأطلق العلم على الجزء المتأخر عن وقوع امارته من خير أو شر ، لأن وقوع ذلك على وفق علمه تعالى ، وتسمية الجزء بالعلم ، من بسبب تسمية المتعلق باسم المتعلق ، لأن العلم يتعلق بالمعلوم ، فأطلق عليه وهو مجاز شائع ، لأن اطلاق المصدر على المعقول كثير ، كضرب الامير ونسج اليمين ، وكقوله تعالى : « هذا خلق الله » أو أن المراد ، الاخبار ، بأنه يتعلق علمنا به تنجيزيا فيما لا يزال ، كما يتعلق به صلاحيا في الأزل .

• الثاني : الضروري

يطاق على أربعة معان :

الأول : ما ليس مقدورا بالقدرة الحادثة •• ونقيضه المكتسب كما مر ، وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم ، بل يقال حركة ضرورية •

الثانى : ما علم بغير دليل •

الثالث : ما علم من غير تقدم نظر ، وهذان مخالفان بالعلوم •

الرابع : ما قارنه ضرر وحاجة ، كعلم الانسان بجوعه وألمه ، وهذا الاجر هو المستحيل فى حق علمه تعالى دون الثلاثة الأول ، والأجله امتنع الاطلاق لفظ ضرورى عليه ، وكذا لفظ البديهي وان كان لا يقتزن بضرر ولا حاجة ، وانما يستحيل ايضا الاشارة بالحدوث ، اذ يقال بده النفس الامر اذا اتاها بغتة بلا سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده ، والسهو والغفلة ، يستلزمان الانصاف بالجهل ، ولأن ما سهى الانسان عنه أو غفل ، انعدم علمه به ، وذلك كله محال عنه تعالى ، والسهر أكثر ما يستعمل غرنا فى الذهول مع اعتقاد ما يضاره ... والغفلة أعم وأن تقاربا فى المعنى ومن ثم جمعنا بينهما •

الثالث : انما استحال على قدرته ان تحتاج الى آلية أو معاونة ، لأن ذلك يقضى الى حدوثها ، اذ يكون قادرا عند وجود الآلية أو المعاونة عاجزا عن عدمهما ، ولا يجاب بادعاء قدمهما لما علم من وجوب حدوث ما سواه تعالى ... وأيضا التوقف تعلق قدرته بممكن على واسطة آلية ، يفعل بها ، أو معين يشاركه ، لزم توقف باقى الممكنات على مثل ذلك ، لوجوب استوائها بالنسبة الى قدرته ، فيؤدى الى التسلسل ، لأن الوسائط المقدرة من جملة الممكنات الحادثة ، اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية ، ولصفاته التى هى عينها ، على معنى الاختبار السابق ، فيجب ان يتوقف ايجادها أيضا على وسائط أخرى حادثة ، ثم كذلك ، وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه لا ايجاده ممكنا مع ممكن آخر ، كاختياره

— ٢٣١ —

ايجاد الشبع من الاكل والرى مع الشرب والاحراق مع مس النار ، وتفريق الاجزاء مع حد التسبق ، ، ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل جميع ذلك على ان لتلك الامور المقارنة تأثيرا فيما اقترنت به ، لا استقلالاً ولا معاونه بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء ، فايجاده عز وجل ممكنا مع ممكن يقارنه ، كايجاده له منفردا بغير ممكن آخر ، فتعالى الله ان يكون فعله بواسطة أو بعلاج أو بكاف ونون ، خلافا للكرامية في زعمهم انه لا بد في حصول المحدثات من تجدد كاف ونون وارادة في ذاته تعالى .

الرابع : انه يستحيل ان يكون ارادته تعالى لغرض يبعثه على ايجاد الفعل ، اذ هو محال في حقه تعالى ، سواء كان راجعا اليه أو الى خلقه ، اما على وجه الاستحالة في الراجع اليه ، فلانه أن كان قديما وجب قدم العالم ، ولزم الفعل بالايجاب ، وجاء مذهب الحكماء ، وأن كان حادثا يتصف به بعد الايجاد ، لزمه نقصه وحاجته قبل ايجاده .

افعاله التي حصلت له غرضه ، ولزم اتصافه بالحوادث لتجدد الكمالات له حينئذ بواسطة خلقه ، وذلك مفض الى حدوثه ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده ، واما وجه الاستحالة في الراجع الى خلقه ، فلانه تعالى لا يجب عليه مراعات الصلاح والاصلاح كما سيأتى وكذا يستحيل عليه أن يكون سميعا بأصمخة ، واذان وبصيرا بحدقة واجفان ومتكلما بشفة ولسان .

المقصد الخامس عشر : يجب عليك أن تعتقد وحدة الصفات ، بمعنى ان كلا من القدرة والارادة والعلم وسائرهما واحدة ، خلافا لابي سهل الصعلوكي من الاشاعرة ، وزعمه ان علمه تعالى متعدد ، وان تعتقد عدم النهاية في متعلقاتها ، وقد مر ما يتعلق به القدرة والارادة والعلم ،

واما السمع والبصر فيتعلقان بكل موجود على المختار ، خلافا لمن خصصهما بالسموعات والمبصرات ، ورد ما قاله الصعلوكى بانه يدخل مالا نهاية له في الوجود ، وهو محال ، وبانه مخالف للاجماع .

فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة علمه تعالى . مع انه عالم بما سيكون ، وبالكائن والعلم بالاول مغاير للعلم بالثانى ، لان العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم ، والعلم بكونه يستلزم وجوده ، فلو كان عينه لزم ان يكون احدهما تعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه .

قلنا : ان البارى سبحانه فى الازل ، يعلم وجود الشئ مضافا الى وقته المعين ، كما يعلمه مضافا الى محله المعين ، ويعلم انه معدوم قبل وجوده ، وان كان معا لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده ، فليس علمه مظلوما بالزمان ، بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافا الى الزمان ، فان الاضافة اليه صفة للفعل ، لا ظراف العلم ، فليس علمه زمانيا ، فيوصف بالماضى والحاضر والمستقبل ، وانما نشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص بالقول اللفظى ، فان تقدم زمان الاخبار عن وجود ذلك الفعلسمى الاخبار مستقبلا ، وان تأخرسمى ماضيا ، وان قارنسمى حالا ، فالماضى والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه ، ما تعلق العلم بوجوده فى الزمان المعين فشئ واحد .

وتقرير ذلك انا لو فرضنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، من يوم كذا باخبار صادق ، وفرضنا دوام ذلك العلم من غير أن يعرض لنا سهوا ، وعقله لم يحتج فى قدومه الى تجدد علم بقدومه ، بل ما

— ٢٣٣ —

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع ، فمتعلق العلم بما سيكون ، والكاين شئ واحد ، وهو قدوم زيد في وقت كذا •

تنبيهات الاول : نقول اما عدم النهاية في متعلقات الصفات ، فلانها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه ، وافترقت الى مخصص •

وبيانه : ان نقول ، لو اختصت صفة من المتعلقات ببعض ما تصلح له لانقلب الجائر مستحيلا ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله •

وبيان الملازمة ان البعض الذى لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها ، هو في صحة تعلقها ، مثل الذى تعلقت به فقصرها في التعلق على غيره ، منع لما علمه علمت صحته فتخصيص الصفات بعض ما جاز ان تتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع ، بالنسبة اليها ، وذلك يوجب حدوثها ، وقد عرفت استحالتها •

لا يقال جاز التعلق بالجميع ، لكن منع منه مانع ، لانا نقول المانع ان صاد الصفة لزم عدمها ، وعدم القديم محال ، والا فلا اثر له وانصافا فالتعلق نفسى ، يستحيل ان يمنع منه مانع ، والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددتها بالنسبة اليها ، بدليل صحة ذهولنا عن احد المعلومات ، مع بقاء الاخر لا تعلقها •

الثانى : دليل وجوب وحدة الصفة ، انها لو تعددت بتعدد متعلقاتها للزم دخول ما لا نهاية عددا في الوجود ، وانه محال ، والا لم يكن لبعض

الاعداد تزجج على بعض ، فيفتقر في تغيير بعضها الى محصن ، وذاك
يوجب حدوثها ، وقد تبين وجوب قدمها • هـ •

فتعين اذا وجوب وحدتها •

فان قلت العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقة ، وكذا غيره ،
فلو قام العلم مثلا في حقه تعالى مقام معلوم ، لجاز ان يقوم في حقه
تعالى مقام القدرة ، وسائر الصفات ، مجامع قيامه مقام صفات متغيرة ،
بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته تعالى ، مقام الصفات كلها ، وذاك مما
يباه كل •

قلنا : الفرق ان التغير في العلوم الحادثة لأجل التغير في المتعلق ،
مع الاتحاد في النوع ، فحيث فرضت الوحدة في العلم مثلا أزال التغير ،
أما العلم والقدرة وسائر الصفات فمتغيرات بحسب مفهوماتها في
حقائقها وتعلقاتها من وجود ثمراتها من خصوص الذات ، فلو قام بعضها
بذلك الاختبار مقام بعض ، لزم قلب الحقائق ، والحاصل أن قيام
الواحد مقام العدد عند الاتحاد النوع جائز ، لأنه لا يوجد قلب حقيقة ،
بخلاف قيامه مقامه عند الاختلاف في النوع كالعلم والقدرة مثلا ، فانه
لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامها لانه يوجب قلب الحقائق واجتماع
متضادين في شيء واحد وذلك مما لا يعقل •

الثالث : ان كيفية تعلق المتعلقات بمتعلقاتها ليس من مدارك العقول ،
سواء قلنا أن التعلق نفسى أو نسبة وإضافة ، • وكذا في التجيزى
والصلاحى ، سواء كانت المتعلقات من المؤثرات أو • • لا ؟ ولو سئل عاقل
عن كيفية تعلق القدرة القديمة بمقدورها ؟ لم يمكنه عن ذلك جواب الا

العجز وأمتناع معقولية ذلك ؟ بل ٠٠٠ ولو سئل عن كيفية قيام الاعراض المشاهدة بالحس بالجواهر ؟ لما أمكنه معقولية ذلك أبدا ، فكيف يتعلق المتعلقات بالمقتضيات الخارجة عن محالها ، فهو طلب كيفية فيما لا تدرك له كيفية ، وقد قامت الأدلة العقلية والنقلية ، وشهدت الأفعال الحسية على اثبات مفهومات الصفات ، واعتباراتها ، وتعلق المتعلق منها ، فلا يجب علينا علم بازائها تعلقا ولا كيفية في الأزل ، وفيما لا يزال فإن الجهل بأمثال هذا غير مضر في العقائد ٠٠٠ ، وكذا لا يجب علينا ان نعلم ، ان المتعلقات هل تعددت واتحدت ؟ ولأيها تجددت باعتباراتها نسبة أو إضافة أو لا تتجدد ؟ باختبار أن التعلق بنفسى ولا أنها تتعلق بالمعدوم ، في الأزل ، على تقدير وجوده فيما لا يزال ضرورة انه لم ينتج أو تتجدد في وقت وجوده ، فإن ذلك كله من مواقف العقول خير مضر أيضا .

الرابع : انه ليس المراد من قوله تعالى « اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ، أن الممكن يحدث ويتكون بالأمر لأن الكلام غير المؤثر في الایجاد ، وانما الحدوث بالصفة المؤثرة كما مر ، ولا استحالة اقتضاء أمر المعدوم على سبيل التنجيز ، وانما يتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا لا تنجيزيا ، وأنما ذلك تمثيل لسرعة نفوذ قدرته وإرادته في الكائنات ، وعدم تعاصيها على مشيئته سبحانه من غير علاج ولا تعب ولا تغيير لذات ولا صفة ، والمعنى انه اذا أراد وجودها أن تكون في ذلك بمنزلة ما لم يصدر منه سبحانه لها على سبيل الفرض والتقدير سوى مجرد أمرها بأن توجد ، فاجابت بأن وجدت لنفسها على حسب ما أراد منها من بطل أو تعجيل ، أو ليس المراد من ذلك ما يظهر من الكلام من صدور الأمر منه تعالى للكائنات بلفظ « كن » ، اذ اقتضاء أمر من المعدوم واجابته بامثال ذلك في حال العدم مما لا يعقل .

المقصد السادس عشر : في اسمائه تعالى قال المحقق الشَّماخي ،
اعلم ان الناس اختلفوا في الاسم والمسمى والتسمية فقال بعضهم ،
الاسم ، هو المسمى ، وبعضهم قال ، الاسم ، هو التسمية وبعضهم ،
الاسم غير واحد منهما ، وبعضهم يقول ، تارة يكون هو المسمى ، وتارة
يكون التسمية ، وتارة يكون غيرهما ، قال ، ولا يتبين هذا الا بالكشف
عن معانيها ، فيقال ، أن الاشياء لها وجود في الاعدان ، وهو الاصلي
والحقيقي ، كذات زيد مثلا ، ولها وجود في الازهان وهو الوجود العلمي
والصورى ، لأن صوت المعينات الخارجية تنطبع في الازهان ، ولها وجود
في اللسان وهو اللفظي الدليلي وهو الذى يركب من الاصوات ، وهو
دليل على ما في الذهن وما في المذهب صورة دالة على ما في الخارج ومما
في الخارج هو الحقيقة تدركه أنت انه طويل أو قصير يقظان أو نائم حتى
أو ميت ... ، الى غير ذلك ، فاللفظ موضوع للدلالة ، وله واضع ،
وموضع له ، فالواضع له هو المسمى بلا خلاف ، والموضع هو التسمية
والموضوع له ، هو المسمى ، فاذا قلت ، مسمى فلان ابنه زيد ، ففلان هو
الواضع ، والمسمى فعله هو التسمية ، وذات زيد هو المسمى ، ولفظ زيد
وهو الحروف المقطعة ، هل يطلق عليه الاسم أم لا ؟ ... والصحيح أنه
يطلق وعليه أدلة :

الأول : انك اذا نظرت الى شخص فيقول ما اسمه ؟ اذا جهلت اللفظ
الدال على ذاته .

الثانى : انك تقول : اعجمى هذا الاسم أم عربى ؟ وان كان مدلوله
على خلاف ذلك .

الثالث : انك تقول : اذا جهلت ذات « زيند » قلت من هو ؟ واذا جهات الدال عليه قلت ما هو ؟

الرابع : انه اذا كان شخص جميل وضع له لفظ قبيح يدل عليه ، قلت : اسم قبيح واذا كان كثير الحروف قلت : اسم ثقيل الى غير ذلك .

الخامس : انك اذا نظرت في حد الاسم وحقيقته ، وجدته راجعاً الى اللفظ ولم يجده أحد بما يدل على المسمى ، وهذا كما قال كاف لمن كان بصير أو نظيره الحركة هي : النقلة والمتحرك ، هو الفاعل والتحرك فعله والمتحرك هو المفعول به ، وهو الشيء الذي فيه الحركة . . . فان قلت كيف وجه من يقول الاسم هو المسمى ؟ قلت ، اذ قلت رأيت اليوم « زيدا » ، تصور المخاطب بهذا صورة ذاته ، فصارت حقيقة في نفوس السامعين وكذا . . اذا قلت : خرج عمر ، والله ربنا خالق كل شيء ، قال : ولهذا قال : اصحابنا : من قال الله مخلوق فهو مشرك وهذا مجمع عليه ، واختلفوا هل ذا من باب الحقيقة ؟ وان الاسم هو المسمى ؟ أو من باب المجاز ، وان الاسم هو اللفظ ، وانما أطلقت الالفاظ على المعاني ، لمغييبها عن الحواس وعدم مشاهدتها ، لأنه لو كانت الاشياء كلها بحيث تدركها الحواس ولا تغيب عنها ، لما وضعت الاسماء ولما احتيج اليها ، ولكن لما كانت تغيب عن الحواس بل أكثرها غير مشاهد وضعت الاسماء لاجل ذلك لتتوب من النفوس مناسب المعاني ، فصار من سمع الاسم تصور المعنى ، فكأنه يشاهد ويراه ، فقليل : الاسم هو المسمى لضرب من التأويل ، يعنى مجازاً مرسل ، من باب اطلاق السبب على المسبب ، فان اللفظ غالباً هو السبب في فهم المعنى ، وايضا انك اذا قلت « زيد » حتى ومتحرك كان الحي والمتحرك وما شاكلها من الاسماء المشتقات هي

نفس المسمى لوجود الحياة والحركة وغيرها في المسمى حقيقة لا مجازا

فيـــــــــــــــــه ٤ •

وحاصل ذلك ان الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه
 لشيء ، ولا يشك ان تخصيص الاسم شيء مغاير للاسم كما تشهد به
 البديهة ، وايضا التسمية كما فعل الواضع ، وانه منقضى فيما مضى من
 الزمان وليس الاسم كذلك ، ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظة
 « فرس » مثلا ؟ أهى نفس الحيوان المخصوص ؟ وغيره ؟ فان هذا مما
 لا يشبه على أحد ، بل النزاع في مدلول الاسم ، أهو الذات من حيث هي
 هي ؟ أم هو الذات باختيار أمر صادق عليه عارض له يبنى عليه ؟ ، قال
 الأمدى ، اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى ، وذهب أكثر
 أصحابه الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة ، وان الاسم هو نفس
 المدلول ، ثم اختلف هؤلاء ، فذهب « ابن فورك » وغيره ، الى ان كل اسم
 فهو نفس المسمى بعينه ، فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى ،
 وكذا قولك عالم أو خالق فانه يدل على الذات الموصوف بكونه عالما
 وخالقا ، قال بعضهم ، من الاسماء ما هو عين كالوجود والذات ، ومنها
 ما هو غير كخالق والرازق ، فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق
 وخلق غير ذاته ، ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته ،
 والاسم علمه الذى هو ليس عين ذاته ولا غيرها •

وذهبت المعتزلة ، الى ان الاسم هو التسمية ، ووافقهم على ذلك
 بعض المتأخرين من الاشاعرة ، وذهب بعضهم الى ان لفظ الاسم مشترك
 بين التسمية والمسمى ، فيطلق على كل منهما ، ويفهم المقصود بحسب
 القرائن •

قال المحقوق السيد : ويكسى ما ذهب اليه ابن فورك ، هو مقتضى
اطلاق اصحابنا رحمهم الله .

قال الشماخي : وغيره ، والخلاف لفظي ، وقيل بل هو معنوي وذلك
انك اذا سميت شيئا باسم فالنظر في ثلاثة أشياء ، وذلك الاسم وهو
اللفظ ومعناه قبل التسمية ، ومعناه بعدها وهو الذات التي أطلق عليها
اللفظ والذات ، واللفظ متغايران قطعا والنجاة انما يطلقون الاسم على
اللفظ ، لأنهم اما يتكلمون في الالفاظ ، وهي غير المسمى قطعا عند الفريقين ،
والذات هي المسمى عند الفريقين ، وليس هو اللفظ قطعا ، والخلاف في
الامر الثاني ، وهو معنى اللفظ قبل التسمية ، فعلى قواعد المتكلمين
يطلقون الاسم عليه ، ويختلفون في أنه الثالث أم لا ؟ فالخلاف عندهم
في الاسم المعنوي هل المسمى أم لا ؟ لا في الاسم اللفظي .

تنبيهات :

الأول : اعلم ان النكار ، ممن يريد بالاسم اللفظ ، ويريد به اصحابنا
المعنى ، وقد يطلق الاسم على اللفظ ، وذلك عند أهل اللغة والنحو ، قال
الشماخي : واصحابنا يقولون في كتبهم باب تفسير الاسماء الحسنى
وقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » الآية يأتي من بعد
اسمه أحمد ، وهو كثير ، بل حدود الاسم عند اصحابنا كافة ، انما هو
مما يفهم منه ، ويظهر انه اللفظ ، اذا تأملت فافهم الى ان قال : ولا يمنعون
اطلاق الاسم على اللفظ البتة ، بل قد يمنع ، وقد يجوز قال : فان قلت
لم جعلت « قل ادعوا الله » الآية من هذا القبيل ، وادعوا هنا متعد الى
واحد ، والذي بمعنى سمي يتعدى الى الاثنين والاصل عدم التقدير ...

قات : لو حمل على غير معنى ، سمي للزم ، أما الشرك ان جعلت مسمى الله غير مسمى الرحمن ، أو عطف شيء على نفسه ان كان عينه ، وكلاهما معلوم البطلان ، وأصح العطف بالواو باعتبار الصفات ، فلا يصح بأو البتة ، لأنها لاحد الشيئين المتغايرين ، •• وايضا ان المتجيز يكون بين الشيئين ••• وايضا يمنعه «أياما تدعوا» لان أيا تكون لواحد من جماعة أو جزء من أجزاء ، والتثنية عوض ، وأما تأكيد أى هذين الاسمين سميتوه وذكرتموه ، وايضا «فله الاسماء الحسنى» فإن الجمع والتأنيث فيه راجعا الى اللفظ وكذا «والله الاسماء الحسنى» «وذروا الذين يلحدون فى اسمائه» ، وهذا كله يراد به اللفظ فى الظاهر ، قال بعض المفسرين : الاسماء ها هنا بمعنى التسميات اجماعا من المتولين لا يمكن غيره ، والاحاد انما هو فى التسمية ضرورة انه الجور والميل والانحراف من جهات العرب كما علم فى محله •

الثانى : اعلم انه ليس فى وصف الله تعالى بأنه الأول والآخِر والظاهر والباطن ، وبأنه قريب بعيد ، من اجتماع الوصف له والمتضادين. شىء ، كما قد يتوهم اذ ليس فى وصفه بواحد من ذلك ما يمنع وصفه بمقابلة ، فان الاول من تأويل القديم ، ولذلك لا يقال لغيره أولا الا بصلة كأضافة كاول قومه أو أخوته والآخر من تأويل الباقي كذلك ، والظاهر بالدلائل عليه والباطن عن درك الحواس ومشاهدة الخلق ، أو الظاهر الذى يعلم ولا يخفى ، والباطن الذى يعلم ولا يشاهد ولا يجاهد ••• وفى القريب والبعيد تأويلات •• احدها انه قريب ، أى غير منفصل عن الخلق ، لاستلزام الانفصال العزلة والفرجة بينه وبين خلقه وكل ذلك من صفات الاجرام •• وبعيد أى غير ما تزعم بالخلق وغير مماس له ، كذلك

فالقرب والبعد صفتان له موجبتان ، ففي الانفصال والاتراق عنيه
تعالى ، اذ كلاهما من صفات الاجسام .

وثانيها : انه قريب لا على الاتراق والمماسية ، وبعيد لا على
الانفصال والمفارقة ، كما هما في شأن الخلق ، بمعنى ان قربه وبعده
على غير معنى قرب الخلق وبعده .

وثالثها : انه قريب المعرفة ، بالدلائل وبعيد المعرفة ، بالمشاهدة
بالحواس .

ورابعها : انه قريب في استيجاب الاتصاف بالوحدانية ، وسائر
كمالاته التي يتصف بها ، وبعيد مما يتصف به المحدث ، بمعنى انه
لا يشبهه بوجه من الوجوه ، كما يقال انه داخل في صفات القدم وخارج
من صفات الحدث .

وخامسها : انه قريب في الاجابة لعباده اذا دعوه ، ويعيد النظر الى
الكفار بالرحمة الخاصة ، وقد يقال انه قريب من اوليائه بعيد من اعدائه .

وسادسها : انه قريب من جميع خلقه ، بمعنى انه لا يخفى عنه
منهم خافية ، ضرورة ان الخلق صنعه والصنعة لا تخيب عن صانعها ،
وبعيد من الاتصاف مما يتصف به خلقه ، ولا يخفى انه في بعيد يتكرر
مع التأويل الرابع ، ولم يظهر لى فيه وجه يغاير الوجوه السابقة ، وكذا
جميع ما يوهم الانصاف له مما يوجب اجتماع متضادين كالحب والبغض
والرضى والسخط والولاية والعداوة كما مر ، فلاختلاف متعلق كل من
(م ١٦ . — معالم الدين ج ١)

المتقابلين يندفع اجتماع التضاد كما بيناه ، ولا تتقلب صفاته ، فلا يقال أحب بعد ما عادى ولا رضى بعد ما سخط ، فى امثالهما وصح ذلك فى افعاله كما يقال ألمات بعد ما أحيا ، وأحيا بعد ما ألمات ، أو بعد ما لم يحيى ، وأمر بعد ما نهى ، ونهى بعد ما أمر أو أمر بعد ما لم يأمر ، ونهى بعد ما لم يفه واثاب بعد ما لم يثب ، وعاقب بعد ما لم يعاقب ، فى امثال ذلك والله أعلم •

المرصد الثالث : فى وجوب الوجدانية لله تعالى مطلقا وفيه مقاصد :

الاول : فى معنى الوحدة ، وفى اقسامها ، أما معناها فقال : البىضاوى ، هى كون الشئ بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة فى الماهية ، وتعريفه ، كما قيل : شامل للواحد الحقيقى ، وهو ما لا يقبل القسمة اصلا ، وللواحد الاضافى وهو ما يقبلها ، لكن لا الى أمور متساوية فى الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة ، من يد ورجل ونحوهما ، فانها غير متساوية فى الماهية ، ولكنه يخرج عن تعريفه ما انقسم الى أمور متساوية فى الماهية ، كجمع نقط من عسل أو ماء ونحوهما •

وقال : الفخر ، الواحد فى اصلاح المتكلمين ، هو الشئ الذى لا ينقسم ، واحتراز بذلك من اصطلاح الفلاسفة ، فان الواحد عندهم يطلق على أمور تعرف مما يأتى ، وبالذى لا ينقسم من المنقسم كالجسم ، فانه يقبل القسمة ، فلا يسمى واحد عند المتكلمين وان كان يسمى فى اللغة ، وعند الفلاسفة • • وقد اختلف فى الوحدة ، فقيل هى صفة سلبية ، وهى عبارة عن سلب الكثرة ، وهو التحقيق ، وقيل صفة نفسية •

واقسام الوحدة كثيرة ، الواحد الحقيقي ، والواحد بالشخص ،
والواحد بالنوع ، والواحد بالجنس ، والواحد بالفصل ، والواحد
بالعرض ، ثم الواحد بالشخص ، اما واحد بالاتصال أو بالاجتماع ،
ويسمى الواحد بالتركيب والارتباط أيضا ، ثم الواحد بالعرض اما واحد
بالمحمول أو بالموضوع ، فهذه اقسام ثمانية ، ووجه التقسيم اليها ان
الواحد اما أن يكون بحيث لا ينقسم بوجه ما أولا ، والاخر : الحقيقي ،
والثاني : اما أن يكون بحيث يمتنع حمله على كثير كريد فهو الواحد
بالشخص ، واما أن يكون بحيث لا يمتنع ، ولا بد أن يكون واحدا من
وجه كثيرا من وجه ، ويجب تغاير الوجهين لتتافيهما ، واذا كان كذلك
فجهة الوحدة اما أن تكون نفس الماهية لعروض الكثرة أو جزءا منها أو
خارجا عنها .

والاول ، هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية .

الثاني : وهو جزء من الماهية ، اما أن يعم حقيقتين فأكثر ، وهو
الواحد بالجنس ، كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية ، أو يختص بحقيقة
واحدة ، وهو الواحد بالفصل ، كاتحاد زيد وعمرو في الناطقية .

والثالث : وهو الواحد بالعرض ، قسمان ، الاثني اما أن تكون جهة
الاتحاد فيه محمولة على المتعدد ، كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض
عليهما ، وهو الواحد بالمحمول ، أو موضوعة له كاتحاد الكاتب والضاحك
في وضع الانسان لهما ، بمعنى أنهما يحملان عليه وهو الواحد بالموضوع
ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة ، اما أن تكون الاقسام التي تحصل
فيه بالقسمة متشابهة بالاسم والحد ، وهو الواحد بالاتصال ، سواء

كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط فأنه يقبلها بواسطة المقدار ، أو تكون الأقسام فيه مختلفة كالبدن المنقسم الى الأعضاء ، وهو الواحد بالاجتماع ، وبالتركيب وبالارتباط أيضا ، وإذا عرفت هذا فاعلم ، أن المراد من كونه جل وعلا واحدا نفى قبوله الانقسام ونفى نظير له في الالهية •

وحاصله ، بقى الكمية ، والمنفصلة ، وفي معنى نفى النظير له في ذلك عنه ، نفى شريك معه في جميع الممكنات ، فلا مؤثر فيه سواء ، فهو الواحد في ذاته ، أى غير مؤلف من جزئين فأكثر ، والواحد في صفاته ، فلا مثل له فيها ولا نظير ، والواحد في أفعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير ، والواحد في عبادته ، بمعنى أنه لا مستحق للعبادة سواء •

كما حكى من رابعة العدوية وهى من الخواص أنها قالت : يا رب ما عبدتك طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك ولكن وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك ، وليست الواحدة الثابتة لذاته بمعنى تناهيه في الدقة والصغر ، الى حد لا ينقسم ، والا للزم أن يكون تعالى جوهرًا ، ولا بمعنى من المعاني ، لأن المعاني لا تقبل القسمة لذاتها ، والا للزم أن يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به •

وبالجملة فالمقطوع به شهادة البراهين العقلية والقواطع السمعية ، انه جل وعلا ، ذات قائم بنفسه مستغن عن المحل والمؤثر ، لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفات الاجلال والاكرام ، ليس بصفة من الصفات ، ولا بجرم تجرى عليه الحوادث والتغيرات • ولا تمر عليه الأزمنة ولا يتخصص بالجهات ، لا يقبل افتقارا ولا اجتماعا ولا صغرا

ولا كبرا ولا مثل له ولا نظير ولا ضد ولا وزير ، كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغنى عن جميعها ، وهو على كل شيء قدير .

تنبيه ، البسيط في اصطلاح الحكماء ، هو الذى لا يتألف من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء والعسل والمركب ما يقابله كالحيوان .

المقصد الثايب : يجب أن يكون الله تعالى واحدا ، اذ لو كان معه مان للزم اما عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف ، أو قهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب ، مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد منهما ، للاستغناء بكل منهما عن كل منهما ، فان لم يجب اتفاقهما ، بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول .

وبيان ذلك ، أن الكلام هنا مرتب على ثلاثة مطالب :

الاول : اقامة البرهان على وحدة الذات ، بالمعنى السابق .

الثانى : نفى النظير أو قسم له فى الألوهية ، وفى معناه انفراد بايجاد جميع الكائنات ذواتا كانت أو أفعالا ، وعدم اسناد التأثير لغيره فى شيء من الممكنات .

الثالث : وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث ، فلا مثل له منها كما أنه لا ضد له فيها ، أما المطلب الاول : فقد سبق الكلام عليه ، عند ذكر تنزيهه تعالى عن الجرمية والتركيب ، وأما الثانى ، فتعرض له هنا ، فقول : الدليل على نفى شريك له تعالى فى الألوهية ، أنه لو كان معه إله آخر لم يخل ، اما أن يختلفا فى الارادة على حكم التضاد ، أو

يتفقا ، والتالى بقسميه محال ، فالمقدم مثله أما الملازمة ، فدلليها ، ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادته تعالى وقدرته وسائر صفاته المتعلقة فلو كان ثم الهان ؟ لوجب تعلق ارادة كل منهما ، وقدرته بكل ، ومهما تعلق بالفعل ارادتان ، لسم يخل من الاتفاق عليه ، أو التباين ، وأما بطلان التالى ، فبطلان طرفيه ، وهما الاختلاف والاتفاق •

فوجه بطلان الطرف الاول : وهو الاختلاف أن تقول : لو اختلفا فى الفعل ، بأن يريد أحدهما وجود الجسم والآخر عدمه ، أو يريد أحدهما تحركه والآخر تسكينه ، للزم عجزهما معا ، أو عجز أحدهما مع زيادة مستحيلات سيذكرها ، وذلك لان نفوذ ارادتيهما معا مستحيلا ، لما يؤدى اليه من اجتماع النقيضين ، أو ما فى حكمهما ، فيكون الجوهر فى الزمان الواحد موجودا معدوما أو متحركا ساكنا ، وذلك لا يعقل فاذا لا بد من تعطيل النفوذ لاحدى الارادتين أو لكليهما ، فان تعطلتا معا لزم عجز الالهين لتعذر الفعل من كل منهما ، ويلزم أيضا عليه خلو المحل عن النقيضين ، وأيضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الى نفوذ ارادة الآخر وقدرته ، فاذا لم تنفذ الارادتان ، فان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ، ان ثبت المانع أو حصول المانع من غير مانع ، ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة أوجه من الاستحالات ، كلها تلزم على تعذر تعطيل الارادتين ، وأما ان كانت ارادة واحد منهما خاصة ، هى المتعلقة فهو مستحيل من أوجه •

أحدهما : يازم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله قدرته ، وقد أسلفنا أن ذلك مستحيل ، واذا استحال لم يمكن أن يكون أحد الالهين أقدر من الآخر •

ثانيها : أنه يلزم عليه عجز من تتعذر ارادته ، مع كونه ألها ، والعجز على الاله محال ، لا سيأتى •

ثالثها : أنه يلزم عليه عجز الاله الذى نفذت ارادته أيضا ، لأنهما مثالان ، فيجب لأحدهما ما وجب للآخر •

رابعها : أنه يلزم عليه الترجيح لأحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح ، فان فرض المرجح لزم حدوثهما ، ونقلنا الكلام الى الثانى فيلزم التسلسل •

وأما بطلان الطرف الثانى من التالى وهو الاتفاق فمن أوجه ، ذلك أن الاتفاق اما أن يكون واجبا ، أو جائزا ، فيلزم فى الاتفاق الوجوب أن يكون كل منهما مقهورا غير مختار ، ان كان كل منهما لا يقدر على مخالفة الآخر ، وان كان أحدهما يقدر عليها دون الآخر ، لزم قهر الذى لا يقدر عليها ، ونفى كونه مختارا ، لأن المختار هو الذى يتأتى منه الفعل ، أو الترك ، فاذا كان اتفاقهما معا وأحدهما واجبا لم يتأت من المجبور منهما ترك ما أختره الآخر ، فكيف وربك يخلق ما يشاء ويختار ، وأيضا يلزم من قهر أحدهما قهر الآخر ، لانه مثله ، ويلزم الافتقار الى المرجح وفى تخصيص احد المثلين بما لم يثبت لمثله ، ويلزم أيضا فى الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا ، لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه منفردا أمكن أن يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا ، لانه اله لا جزء اله ، فاذا فرضنا تعلق ارادة أحدهما بخصوص الحركة مثلا ، صار وقوع السكون الممكن من الآخر مستحيلا ، وذلك قلب الحقائق ، وأيضا كون المانع له

تعلق ارادة الآخر بضده ، يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع مالم
يقم به ، وذلك كله محال .

يلزم أيضا في الاتفاق الواجب ، عدم تحقق وجوب الوجود لكل
منهما ، لأن تحقق وجوب الوجود انما يثبت للاله ، من حيث توقف
وجود الحوادث ، عليه ، لثلا يلزم الدور والتسلسل عند تقدير جواز
وجوده ، فاذا قدر أن ثم الهين لم ينفردا أحدهما عن الآخر بشيء ، بل
هما متفقان أبدا ، لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل واحد منهما ،
فلا يتحقق وجوب الوجود لكل منهما ، اذ على تقدير عدمه تستغنى
الحوادث عنه بصاحبه ، والاله متحقق وجوب وجوده ، وهذا معنى
قولنا ، ، فيما سبق للاستغناء بكل منهما على الخصوص .

فان قلت : يكون وجوب الوجود متحققا لاحدهما لا بعينه ، قلت :
فيثبت جواز الوجود لاحدهما لا بعينه ، وتماثلهما يمنع اختلافهما في
في الجواز والوجوب ، فان قلت : تمنع أن الفعل يستغنى بأحدهما عن
الآخر ، بأن لا يوجد الا بهما فوجودهما واجب ، قلت ، فيلزم أن يكون
كل منهما جزء الاله لا الهيا ، فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم ، وجزء
الارادة الى غير ذلك مما لا يقول به الا معتوه ، أو مبرسم ، واذا كان
تركيب الاله من جزئين متصلين محالا ، فما بالك من تركيبه من جزئين
منفصلين .

ويلزم أيضا من وجوب استبداد الحوادث بكل منهما على الآخر
أن تكون محتاجة الى كل منهما غنية عن كل واحد منهما ، وهو جمع بين
متتاليين ، وهذا اللازم كما قيل ، أقوى من الذي قبله ، لأن السابق قد

يرعى فيه أنه من باب التمسك ، بعكس الدليل ، والمراد من قولنا وإن لم
ينجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما : لزوم قبولهما العجز ، وعاد الاول أنه
هو النوع الثانى من نوعى الاتفاق ، وهو الاتفاق الجائز ، فقد ذكرنا فى
وجه بطلانه أنه يلزم فيه ما لزوم فى الاختلاف من عجزها ، أو عجز أحدهما ،
أشنى مع سائر الاستحالات التى ذكرناها هناك ، وذلك ظاهر لأنه كلما
كان الاتفاق جائزا كان الاختلاف جائزا ، لأن جواز أحد المتقابلين
يستلزم جواز الآخر ، لكن التالى باطل لما مر من استحالة الاختلاف من
أوجه ، فالمقدم مثله ، وهو كون الاتفاق جائزا محال •

وبعبارة أخرى : أن تقول : كلما جاز اتفاقهما ، جاز اختلافهما ،
وكلما جاز اختلافهما ، لزوم قبولهما العجز ، لأن الاختلاف ملزوم للعجز ،
فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة ، أن القابل للزوم الشئ قابل
للإزمنة ، فينتج إذن كلما جاز اتفاقهما لزوم قبولهما العجز ، وهذا التقدير
أنسب لما قدمناه صدر البحث •

المقصد الثالث : أنه يلزم أيضا فى الاتفاق ، مسواء قدر واجبا أو
جائزا العجز ، لأن الفعل يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه ، فيلزم
عجزها أو عجز أحدهما كما فى الاختلاف ، والاختلاف على الاله محال ،
لأنه يضاد القدرة ، فان كان قديما لزوم استحالة عدمه ، فيجب أن لا يقدر
هذا الاله على شئ دائما ، وإن كان حادثا فضده ، وهو القدرة قديمة ،
ففيستحيل عدمها فلا يوجد العجز ، وأيضا يستحيل اتصاف الاله بصفة
حادثية •

وحاصل ذلك ، أن الاله لو اتصف بالعجز ، لكان ذلك العجز امبا

حادثا أو قديما ، ضرورة أن كل موجود منحصر في القسمين ، لكن كونه قديما محال ، لأنه يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة ، وقد عرفت وجوب كونه قادرا ، وذلك لانه لو اتصف بها مع العجز ، لزم اجتماع الضدين ، وان اتصف بها مع عدم العجز ، لزم اجتماع الضدين ، وان اتصف بها مع عدم العجز ، لزم انعدام ما ثبت قدمه ، وكذا أيضا كون العجز حادثا ، محال ، لأنه ان كان حادثا فضده ، وهو القدرة قديمة ، فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين ، والا لزم عدم القديم كما مر ، وأيضا فاتصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته ، واستحالة اتصافه بصفة حادثه ، وأيضا يستحيل أن يتصف الاله بالعجز مطلقا ، لانه في حق كل شيء نقص ، واتصاف الاله بالتقائص محال عقلا ونقلا .

واستدل على استحالة اتصاف الاله بالعجز ، بأنه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم ، لاستحالة اتصافه بالحوادث ، والعجز القديم محال ، لأنه يستدعي معجوزا عنه ، وهو لا يكون الا ممكنا ولا ممكن في الأزل ، لا يقال ما ذكر لازم عليكم باثبات القدرة أزلا ، فان اثباتها يستدعي مقدورا ، وهو لا يكون الا ممكنا ، ولا ممكن في الأزل ، فيلزم أن لا قدرة ولا قادر في الأزل لأننا نقول : معنى القدرة ، صفة يتأتى بها ايقاع الفعل ، ولا يلزم من الوصف على ما مر بالقدرة وجود المقدور بها ، بل يتأتى أن يفعل بها حيث يمكن الفعل ، والفعل في الأزل محال ، فثبت أن القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيهما لا يزال ، فأما العجز فمعناه ، تعذر ما يحاول ايجاده ، فلا يثبت بمعنى الصلاحية ، لأن الصالح لأن يعجز لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا ، فالعجز اذن ، لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية .

تنبيهات ، الاول ، أنه يصح تعلق القدرة على معنى الصلاحية ،
وعى معنى افعل ، بخلاف العجز لأن الصالح الآن يعجز ليس بعاجز في
الصلح ، بخلاف من يتأتى أن يفعل فانه قادر ، فالقدرة للقادر مثلا ، والله
المثل الأعلى كالقلم يعده الكاتب ليكتب به في الوقت الذى يصح فيه
الفعل ، هذا تقريب لفهم وجود القدرة في الأزل مع عدم وجود الممكن
فيه ، وقيل : القدرة للقادر حالة يحصل بها الایجاد ، كالسيف يحصل به
القطع ، والقلم يحصل به الكتابة ، وليس من لوازمها التعلق ، بل صفة
قابلية له ، يعنى التعلق التجيزى ، وكذا الارادة أيضا تتعلق على المعنى
الثانى ، بخلاف العلم فلا يتعلق الا تنجيزيا ، لأن المتأنى منه أن يعلم ليس
بعالم كما مر في العجز .

وأما السمع والبصر ، فلهما التعلق التجيزى منه قديم ، وهو
تعلقها في الأزل بالذات العلية ، فانك قد علمت مهما مر أنهما يتعلقان بكل
موجود ومنه حادث ، وهو تعلقهما بالممكن ، وقد يعبر عن هذا بالتعلق
الصلاحى ، وهو ثابت في الأزل ، وعلى القول بأن المتعلق نسبة أو اضافة
فلا اشكال فيه .

الثانى : انه قد يقال في تعريف العجز ، بما مر تسامح فانه أمر
وجودى يصاد القدرة ، والتغير يشعر بالعدم ، وقد يتجاوز باطلاق العجز
على نفى القدرة ، كقولنا : فلان عاجز عن الصعود الى السماء والدخول
في الأرض ونحو ذلك .

نعم ، مذهب الحكماء ، أن العجز عبارة عن عدم القدرة ، عما من
شأنه أن يقدر على الفعل ، والدليل ، عليه ، أنه مهما تصورنا هذا العدم ،

حكمنا بكونه عاجزا ، وان لم نعقل فيه أمرا آخر ، وذلك يدل على أننا لم نعقل من العجز الا هذا العدم ، واحتج الجمهور ، على أن العجز عرض موجود يضاد القدرة ، بالقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل •

المقصد الرابع : انه قد يقال : لا نسلم أنه يلزم من وجود اله ثان عجزهما أو عجز أحدهما ، لأن ذلك ، إنما يلزم أن لو كان يجب أن يتعلق ارادة كل منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ، فلم لا يجوز أن يكون أحدهما قسما للآخر ، بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين ، كل واحد ينفرد بقسم منه ، فلا ينبغي تراحم بينهما ولا تمناع ، حتى لا يلزم عجزهما أو عجز أحدهما •

فجوابه من وجهين ، الأول : أن القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعق ارادة الاله وقدرته ، فإذا يجب تعلق ارادة كل منهما بكل ممكن فيلزم التمانع كما مر •

الثاني : أن أحد النوعين الذي تعلقت به ارادة أحدهما أو قدرته ان كان مماثلا للنوع الآخر ، الذي هو مقدور الاله الثاني ، ومراده كأن يكون معاني الجواهر لزم عموم قدرة كل منهما ارادته للنوعين ضرورة أن القادر على أحد المثلين قادر على مثله ، وان كان مخالفا له كأن يكون أحدهما جواهر والآخر ، أعراضا فهو محال من وجهين ، أحدهما ، أن الجوهر والعرض مما لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، استحالة تصور القدرة على أحدهما بدون الآخر ، وثانيهما ، أن التمانع لا ينتفى بذلك على تقدير تسليمه ، لأنه من الجائز أن يريد أحدهما وجود الجوهر •

والآخر يريد عدم العرض أو بالعكس ، ونفوذ الإرادتين معا محال ، فيلزم اما عجزهما ، أو عجز أحدهما ، قلت : ويصح أيضا أن يجاب عن هذا الايراد بأن اختصاص أحد الالهين بشئ دون ، نظيره يلزم فيه التخصيص بلا مخصص اذ ليس اختصاص أحدهما بشئ بأولى من اختصاص الآخر به فان فرض ثم مخصص لهما بما اختصا به لزم حدوثهما • فان قلت : لعل ذلك التخصيص باختيارهما •

قلت : لو صح لتأتى منهما تركه ، بأن يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومواده ، لكن التالي باطل لما يلزم عليه من التمانع ، فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل أيضا ، فتعين أن يكون التخصيص من الغير ، فلزم التخصيص بلا مخصص ، وكلا الامرين محال ، واذا عرفت بطلان أن يكون معه تعالى قسيم عرفت بطلان ما ذهب اليه الثنوية القائلون بالهين تعالى عن ذلك ، وشبهتهم في ذلك أن قالوا : انا وجدنا في الموجودات الممكنة خيرا وشرا ونظاما وفسادا وخلافا ، واختلاف دلالة العقل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد ، فدل على أن فاعل الخير غير فاعل الشر ، وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا : فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير ، فالشر قالوا ليس من فعل الله •

أجاب المتكلمون بأن الافعال تنسب الى الله ، من حيث تجددتها وافتقارها الى المخصص ، وذلك لا يختلف بكونها خيرا وشرا فانهما أمران اضافيان ليسا من صفات نفس الافعال ، فان قتل الشخص المعين قد يكون شرا بالنسبة الى أوليائه ، وخيرا بالنسبة الى أعدائه ، واذا تحقق أن الحسن والقبيح يرجعان الى الشرع ، بمعنى الحسن هو المقول فيه ،

افعلوه ومعنى القبيح وهو المقول فيه لا تفعلوه ، وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد ، فالافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة ، اذ معنى المحسن ما لفاعله أن يفعله ، وما ورد الثناء على فاعله ، والأفعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك ، لأن له تعالى أن يفعل كل ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال ، وأما قول المعتزلة ان فاعل الشر شرير فليس بلازم كما مر ، فان أسماءه تعالى توقيفية •

أو يقال ، انما لا يطلق عليه في ذلك لما فيه من النقص الذي يجب تنزيه الباري تعالى عنه ، وله الأسماء الحسنى فيقال له : يا خالق كل شيء ، ولا يقال له : يا خالق القرد والخنزير •

تنبيه : قال بعضهم ، ليس المباح بحسن ولا قبيح ، وكذا المكروه بناء على أنهما واسطة ، وعلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه والقبيح ما أمر بالذم ، وقيل : بالواسطة في المكروه فقط ، بناء على أن الحسن ما ساغ الثناء عليه ، والقبيح ما ساغ الذم ، عليه فيخرج المكروه عنهما ، ويدخل المباح في الحسن ، لأنه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ،

والصحيح كما قال بعضهم : أن لا واسطة ، وأن المباح حسن ، والمكروه قبيح ، بناء على أن الحسن هو المأذون فيه فيشمل الواجب ، والمندوب ، والمباح ، والقبيح هو المنهى عنه فيشمل الحرام ، والمكروه •

المقصد الخامس : اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام :

الأول : ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي القطعي ، وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة ، عليه كوجوده تعالى ، وقدمه ، وإرادته ، وحياته ، اذ لو استدل على هذه الامور بالسمع للزم الدور •

الثاني : ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالسمع ، وهو كل ما يجمع الى وقوع جائز ، كالعبث ، وسؤال المكلفين ، من المالكين في القبر ، والصراط ، والميزان ، والثواب ، والعقاب ، والجنة ، والنار ، وغير ذلك مما لا يحصى كثيره لأن غاية ما يدركه العقل وحده من هذه الامور ، جوازها ، وأما وقوعها فلا طريق له الا بالسمع .

الثالث : ما يصح الاستدلال عليه بالعقل والفعل ، بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه ، وهو ما ليس بوقوع جائز ، ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه ، وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه ، وجواز تلك الامور التي أخبر الشرع بوقوعها ، وقد اختلف في معرفة الوحدةانية ، ف قيل : هي من هذا القسم الثالث ، فيصح الاستناد فيها الى كل من العقل والنقل ، بمعنى أن كل واحد منهما على الانفراد يخرج من ريقه التقليد ، وقيل : هي من القسم الاول ، قال العلامة الشماخي للمعتزلة في حكم التحسين والتقييد بالعقل ، حجج كثيرة منها ، لو لم يكن الحاكم عقليا بل كان شرعيا ، للزم انحام الرسل ، ببيان ، أنه اذا قال الرسول الشخص : انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فيقول له : لا أنظر حتى يجب على حتى أنظر ، قلنا : وجوب النظر لازم نظرا أو لم ينظر .

وقال أصحابنا والاشاعرة : ان الحاكم هو الشرع ويتفرع عليه أمران أحدهما ان شكر المنعم ، ليس بواجب عقلا عندنا خلافا للمعتزلة ، والثاني ، الاشياء قبل ورود الشرع ، حكمها عندنا وعند معتزلة بغداد وابن أبي هريرة على الحظر ، وعند الشيخ أبي يحيى ابن أبي زكريا ، واختاره الامام أبو يعقوب ، وعند معتزلة البصرة وطائفة من الجنفية والشافعية على الاباحة ، وعند الاشعرى ، والسيرافي على الوقف ، لكن

أدلة المعتزلة : راجعة الى العقل ، وعند غيرهم الى الشرع ، واجتمعت الأمة الا من لا يعبأ بخلافه على أن الله أوجب على العبد الايمان به ، ثم اختلفوا •

فقال أصحابنا : أوجب الله على العباد معرفته سمعوا أو لم يسمعوا ، وكذا ما يدعو اليه الرسول عليه السلام ، لأن الحجة فيما لا يسمع الزام الله العبد وهو موجود فلا عذر لأحد ، وقال ابن يزيد : الحجة لا تقوم الا بسماع والناس كلهم قد سمعوا ، وقامت عليهم ، ونفرض لذلك مثالا ، تظهر فيه ثمرة الخلاف ، نحو رجل كان في بعض الجزائر حيث لم ير أحدا ولم يسمع برسول أو في بلاد الصقالبة ، فان كان على دين نبي من الأنبياء أو دعاه من كان على دين نبي فأجابه ، فلا يلزمه معرفة الرسول ، بل واسع عليه حتى تقوم عليه الحجة ، وان لم يكن على دين نبي فقال أصحابنا : تجب عليه معرفة الله ومعرفة الرسول ، وكذا ما لا يسمع جهله بل جميع ما أمر الله به •

وقالت المعتزلة والاشاعرة : يجب عليه الايمان بالله ، ثم اختلفوا فأوجبوا عليه النظر أول البلوغ ، ثم لا يعذر بعده في معرفة ربه عند الاشاعرة ، وعذره المعتزلة ما دام ينظر ، وليت شعري كيف أباحوا له الكفر في الحالة الأولى من البلوغ ، فما الفرق بين الأولى والثانية ؟ ولم يكلفوه معرفة الرسول ؟ فان قلت ان الاشاعرة رجعت الى المعتزلة في التحسين العقلي ، حيث حكموا بوجوب الايمان مع عدم الشرع ، قلت : نعم لا محيد لهم عن ذلك ، فان قلت وكذا يلزمكم أيضا ، قلت : لا يلزمنا ، لأن الحجة عندنا الالزام ، فكل من بلغ الحكم فقد أوجب الله عليه المعرفة سماع أو لم يسمع نظر أو لم ينظر •

والأصح وأن العقل حجة ، كما أن الشرع حجة ، وهو مذهب الامامين
أبي يعقوب وابن بركة العمانى ، ووافقهم جماعة وصوبه الشماخى ،
وهو عندهم يحسن ويقبح كالشرع ، فان قلت : قررتم من قول أهل
الفكر ثم رجعتم اليه ، قلت ان التحسين عند أهل الفكر للعقل
مطلقا مع الشرع ومع عدمه كما مر ، الا فيما لا يرجع الى
العقل وعند أصحابنا ، ان العقل يحسن ويقبح عند عدم الشرع ، فان
ورد الشرع بخلافه ترك ورجع التحسين والتقبيح للشرع ، فالحكم في
الحقيقة هو الشرع .

قال الامام ابن بركة وقد سئل عن صاحب الجزيرة على من كلفه
الله في حال التكليف أن يعلم أن له خالقا ، ثم قال وعلم ذلك يقع له من
طريق العقل بما يراه من خلق نفسه والسموات والارض واختلاف الليل
والنهار ، ثم قال ويجب عليه الكف عما قبح في عقله كقتل الحيوان ، وأكل
لحومها وعليه الإنكار على من فعل ذلك ، ثم قال : لولا أن ذلك أجازته
الشريعة لما كان حسنا ، ألا ترى كيف جعل الحاكم هو العقل وأساغ له
التقبيح ، وهذا عند عدم الشرع ولم يجعل له حكما مع وجوده ، ولم يذكر
وجوب معرفة الرسول ، قال ، فان قلت : اذا قررت أن الحسن والتقبيح
راجعان في الحقيقة الى الشرع وأن الحجة ، هي الالتزام فيم يتعلق
الالتزام والتكاليف ، قلت : يتعلقان بحكم الفعل لا بالفعل ، نحو كونه ،
حسنا ، وطاعة ، وواجبا ، وما يقابلها وليست هذه بأوصاف الافعال ،
لأن قولك القتل : ظلم قبيح والقتل : قصاص حسن الفعل فيه واحد ،
واختلاف عليه الحسن والتقبيح بالاعتبارين .

وحاصل المقام أنه لا خلاف في صحة الاستناد في الوجدانية في علم الناظر ، وأن توقف وجود المعجزة عليها في نفس الامر لاستحالة وجود الفعل مع وجود الشريك ، فيكفى الدليل النقلى ، ولا بد فيها من الدليل العقلى ، نظرا الى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة المتوقف على الوجدانية ، لأن المعجزة فعل والفعل يستحيل وجوده على تقدير الاثنينية في الألوهية ، والمتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء ، وهذا الذى ذكرناه مأخوذ من احتجاج المجيز والمانع ، ففي احتجاج المجيز ما يقتضى أنه لما كان حدوث الحادث يثبت للناظر وجود الصانع الموصوف بما ذكر ، والخارق على الوجه المخصوص ، يثبت صدق النبى مع الغفلة عن كون الاله المرسل واحدا ، أو متعددا ، صح أن توجد الوجدانية من النبى ، بحيث ثبت صدقه عند الناظر ، فلزمه أن يصدقه في جميع ما أخبر به من وحدانية وغيرها .

والمانع من كلامه ، ما يقتضى أن المنع من جهة توقف ثبوت النبوة على تحقق الوجدانية ، وثبوتها في نفس الامر ، وأنه لولا ذلك لم يتحقق تصديقه بالخارق ودلالته على الصدق ، وقد يوجه الاول بأن معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسل فرع ثبوتها ، وثبوتها متوقف على اتصافه تعالى بالوجدانية لكونه فعلا ، والثانى ، بأن المعجزة وان توقف في نفس وجودها على نفى التعدد للفاعل ، فلا تتوقف معرفة دلالتها على سبق المعرفة بنفى التعدد ، لأنه قد تفهم دلالتها على التصديق مع الذهول عن كون موجدتها منفردا بالألوهية ، أو يشاركه فيها غيره ، تعالى عن ذلك ، ورجح الفخر القول الأول ، وقال : ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا ، فلا جرم أمكن اثبات الوجدانية بالدلائل السمعية .

قال : وإذا ثبت هذا ، فنقول : ان الكتب الالهية أطبقت على اعتقاد
الوحدة لله تعالى ، والاقرار بها وتقرير ذلك : أن يقال : اذا حدث حادث
ما ، واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حسي غنى عالم
قدير مريد ، فقد ثبت وجوده ، فاذا أظهر الرسول عليه السلام معجزة
على أنه رسوله ، وأثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه ، فاذا أخبر
بأن لا اله غيره ، ولا خالق سواه فقد ثبتت الوجدانية ، واعترضه بعضهم
بأننا لا نسلم أن العلم صحة النبوة لا يتوقف على ذلك ، وبيلانه ، أن
القاتل أنه رسول ، اذا ادعى الرسالة وأقام الخارق على صدقه ، فلا يدل
وجود الخارق على صدقه ، ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر
عليه غير رسالة ، ليكون فعله مطابقا لتحويله وسؤاله نازلا منزلة قوله ؟
صدقته ، فان لم يكن لنا علم بنفى فاعليه غيره فلا يعلم أنه فعله ، فلا يتم
ذلك الا بعد اثبات أن هذا الخارق ، كاحياء الموتى مثلا ، لا يفعله غير
الله عز وجل ، وذلك يتوقف على اثبات الوجدانية •

نعم أي القرآن مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوجدانية ،
كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » وكقوله : « ... اذا
لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » ، والآية الاولى ،
كاشف لوجه الاستدلال على ابطال الهين عامي القدرة ، والارادة ،
والعلم ، وسائر الصفات ، لما يقضى اليه من الفساد والتمانع من وقوع
الممكنات ، والثانية مرشدة الى ابطال قول من يدعى فاعلين ، يقدر كل
منهما على ما لا يقدر الآخر ، كما قالت الثنوية بتميز فاعل الخير وفاعل
الشّر ، فان كل واحد منهما يذهب بما خلق ، ويلزم علو كل واحد منهما
على الآخر ، للاستغناء عنه بما يفعله الآخر فيكون عاليا عليه بذلك ،

والاله يعلو ولا يعلى عليه ، قيل : ولا يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول ، بل من أثبت فاعلا غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثيره .

المقصد السادس : يصح أن يستدل على الوحدانية أيضا بما مر في وحدة الصفات فنقول : لو تعدد الاله ، لم يخل إما أن يتعدد ويتعدد الممكنات أولا ، والملازمة ظاهرة ، والقسم الاول : من قسمي التالي ، محال ، لما فيه من وجود ما لا نهاية لعدده ، والقسم الثاني أيضا ، محال لما فيه من استلزام ، الجواز ، والحدوث لتلك الالهة ، الافتقار وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد المساوية عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار ، والا للزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ، لا يقال يلزم مثله في الوحدة ، لأن وجوده على ذلك دون العدد يفتقر الى مخصص ، لأننا نقول ، قد قام البرهان على أن الاله واجب الوجود ، ولا يتحقق الوجود دون ذات واحدة ، فوجبت الذات الواحدة لذلك ، أعنى لأنه لا يتحقق الوجود دون ذات واحدة ، فالواحد لا بد منه ، وإذا كان الواحد واجبا فلا يتخصص بإرادة ، لكونها لا تتعلق إلا بالممكن ، والزائد على الواحد مستغن عنه ، فنسبة الاعداد فيه متساوية ، فلو جاز عدد منها جاز غيره ، ولا يمكن وجود جميعها لعدم تنهايتها ، وتخصيص جائز منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل مختار .

فإن قلت : ما المانع أن يقال بجواز تعدد الاله بعدد الممكنات ، ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية له ، لجواز أن يقال المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات ، وإن كان لا يوجد أصلا ، قلت : يلزم من قصر عدد الالهة وقدرتهم

وارادتهم على ما يوجد من الممكنات ، دون ما لا يوجد منها انقلاب الحقائق ، وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة ، اذ لا يصح الحكم بإمكان وجود شيء مع استحالة وجود مانعه ، على أن ما يوجد من الممكنات لا نهاية له أيضا ، أعنى باعتبار عدم الانقطاع ، لا أن لجميعها في الوجود الاجتماع ، ولا شك أن هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود شرعا كما مر ، بدليل نعيم أهل الجنة ، وأليم عذاب أهل النار .

فيلزم اذ وجد لكل واحد منهما إله ، أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له من عدد الالهة ، وعدم النهاية اللازم في الالهة هو النوع المستحيل منه ، لأنه يجب أن يكون بحسب الاجتماع ، لا بحسب عدم الانقطاع ، كما في الممكنات المذكورة ، لوجوب قدم الالهة ، فيستحيل أن يتأخر في هذا الغرض بعض الالهة على بعض ، والله أعلم .

المقصد السابع : اذا علمت ما مر من وجوب الوحدانية لله تعالى مطلقا ، علمت أنه يستدل بدليل الثمانع على أنه تعالى هو الموجود لأفعال العباد من غير تأثير لقدرتهم فيها ، بل هي موجودة مقارنة لها ، خلافا للمعتزلة في دعواهم ، انها هي المؤثرة في أفعالهم ، على وفق اختيارهم ، ولا تأثير للقدررة القديمة أصلا في تلك الأفعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق ارادة الله تعالى ، ووجه الاستدلال بذلك الدليل على أن اللازم في تعدد الالهية ثبوت العجز للاله عند عدم نفوذ ارادته ، وذلك بعينه لازم في مذهب المعتزلة ، فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانع من تعلق قدرة الله تعالى ، وارادته بذلك الفعل مع القطع بأن ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بالوصف العام لجميعها ، فصار اذا هذا الفعل

قد ثوجت نحوه قدرة العبد و ارادته ، و قدرة مولانا و ارادته لما عرفت من عموم تعلق قدرة الله و ارادته ، ثم زعت القدرية ان الذى نفذ و أثر فى الفعل و الحالة هذه ، انما هو أضعف القدرتين ، و أوهن الارادتين ، و هما قدرة العبد و ارادته •

و هل هذا القول التشنيع ، الا قول باثبات الشريك له ، تعالى عن ذلك ، و وسم بنقيضة العجز و غلبة الغير له تعالى ، و من ثم جعلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مجوس هذه الامة ، لولا أن التلازم للمذهب ليس بمذهب ، و اذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادة اله آخر بمائته قادحا فى ألوهيته و موجبا لنقصه و عدم ذاته ، فكيف يعجزه بنفوذ قدرة عبده و ارادته ؟ و لا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذى أوجده عبده ، لأنه تعالى قادر أن يوجده بأن يسلب عبده القدرة عليه ، و الارادة له و يلجئه كما يفعل بالمرتضى و نحوه •

لأننا نقول ، عجز الاله و كونه مغلوبا على ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقا ، و هذا الجواب منهم ، اقتضى أنه تعالى لا يتمكن من ايجاد فعل العبد ، الا عند عدم قدرته و ارادته ، أما مع وجودهما فلا ، فان ذلك الفعل الممكن يتعاضى عليه و لا يتمكن من ايجاده ، فانه تغلبه عليه قدرة العبد و ارادته ، على أن جوابهم المذكور لا يستقيم على أصلهم الفاسد من وجوب مراعات الصلاح و الاصلاح عليه تعالى ، و أنه يستحيل فى حقه أن يسلب العبد القدرة التى هى خلق له بعد أن كلفه ، بل يجب أن يمهده بما تتيسر عليه به الافعال •

و اذا عرفت هذا ، عرفت أن الصواب : ما عليه الجمهور ، و ذلك عليه

ظاهر الكتاب والسنة ، وأجمع عليه السلف قبل ظهور البدع ، من أن الله خالق وما سواه مخلوق وأنه تعالى لا يشاركه في ملكه شيء ، وأن التأثير والايجاد خاصية من خواصه يستحيل ثبوتها لغيره ، ونقل عن الجويني أنه قال ، ان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال ، لكن لا على سبيل الاستقلال ، كما تقول المعتزلة بل على أقدار قدرها الله تعالى ، بمعنى أرادها ، وعن الباقلاني ، والاسفراييني أيضا ، أنها تؤثر في أخص وصف للفعل لا في وجوده ، الا أن الباقلاني يقول : ان ذلك الاخص ، والاسفراييني ينفي الاحوال ويقول : ان الاخص وجه واعتبار ، واختار بعضهم مذهب الباقلاني ، وفرق بين وجهي الاختراع والكسب ، بأن الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل الله تعالى ايجادا واختراعا ، ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوها ، وأنها لا تفعل في ذاته تعالى ولا يتصف بها اتصاف قيام ولا يقال انه متحرك بها ، لأنه أوجدها واخترعها ، ونسب الى العبد من حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة مثلا أو غصبا أو سرقة أو زنى ولا تأثير لقدرة العبد الا في ذلك الوجه ، ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه ، وذاته محل لفعله وكسبه ، ويكون صفة له ، فيقال : انه متحرك أو ساكن ومصل وغاصب وسارق وزان ، ونحو ذلك وان اتصل به أمر فوق على موافقته يسمى طاعة وعبادة ، وان اتصل به نهى فوق على خلافه يسمى معصية وجريمة ، وذلك الوجه هو المكلف به ، وهو الذي توجه اليه الخطاب ففعل له : صل صم ولا تغضب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم ، الا من حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال .

قال ذلك البعض ، وهو أعدل من قول المعتزلة ، فانهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم ، بمعنى أن حقيقة الممكن المعلوم وأوصافه النفسية ثابتة متغيرة في حال عدمه كما مر ، وأن الوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي حال أي واسطة بين الوجود والعدم ، فان الفاعل لا يفعل فعلا في تلك الأشياء غير الوجود ، وهو حال لا يختلف معقولة باختلاف الحقائق والتكليف لم يتوجه بطلب الحال ، بل الخصوصيات ، واعتبارات حسنت الأفعال وقبحت ، وعلى تلك الخصوصيات ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم ، والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب إليه الباقلاني .

فكان ما صار إليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا ، وما ذكره الثلاثة وإن كان ما قاله الجويني بالنسبة إلى ما قال الباقلاني ، والاسفراييني ، أدخل في مقالة المعتزلة ، وإن كان فيما قالوه خروج عن معتقدهم الشنيع وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير لا يكون لقدرة العبد معه تأثير البتة كما صار إليه الجمهور ، حيث قالت المعتزلة لنا : ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير : افعل يا من لا فعل له ، وافعل ما أنا فاعله إلا أنه ضعيف ، فان معتمد الباقلاني ، وأصحابه في نسبه سائر الممكنات إلى الله تعالى أمكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض ، وذلك يطرد فيما أضافوه للعبد ، فان هذا الوجه إما أن يكون ممكنا أو لا ، فان كان ممكنا ، وجبت إضافته إلى قدرته ، وإن لم يكن ممكنا ، امتنعت نسبته إلى قدرة ما ، وما فروا منه من الخبر لازم لهم ، لأن تلك الحال لا تتصور القصد إلى إيجادها ، على حيالها ، فلا يتأتى من العبد

فعلها ما لم يفعل الله تعالى تلك الذات ، ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم ، فكان الخبر لازما لهم ، وهذا الاسفرايينى أشد الزاما ، فان الوجه الاعتبارى يكون فى العقل ، فكيف يتوجه القصد الى فعل ما ليس له وجود فى الخارج ؟ والحاصل أن فى هذه المسألة خمسة أقوال :

الأول : قول الجمهور ، ان قدرة العبد لا تأثير لها أصلا ، وانما هى مقارنة لقدورها فقط ، •

والثانى : للجوينى •

والثالث : للباقلانى ومتابعيه •

والرابع : للمجبرة (الجبرية) ، فإنهم نفوا أن يكون للعبد فى فعله اختيار البتة •

والخامس : للمعتزلة •

تنبيه : قال أصحابنا ، لا يتحقق من العبد الا بتحقيق خمسة أمور : ارادة الله وخلقه اياه ، فى حال الفعل لا قبله ولا بعده ، و ارادة العبد له وكسبه اياه ، وأعانة الله له عليه ، وان كان طاعته وخذلانه اياه ، ان كان معصية ، وسيأتى لهذا مزيد بحث •

المرصد الرابع : فيها يجوز فى حقه تعالى ، أعنى ما ليس بواجب ولا يمتنع ، وهو الامكان الخاص وفيه مقاصد •

الأول : يجب على المكلف أن يعتقد أن الله سبحانه خلق العباد وخلق أعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها ، وأنهم اكتسبوا أفعالهم وعملوها

ولم يجبروا عليها ، ولم يضطروا اليها ، وقد اختلف في أحد الفعل ، من حيث هو فعل ، وأصح الأقوال فيه على قاعدة أصحابنا ، ومن وافقهم فيه ، أنه عرض يوجد مع الاستطاعة ، وهذه المسألة مترجمة بمسألة الكسب ، وهى ، من غوامض مباحث علم الكلام ، والحق أن العبد لا يخلق أفعاله ، وإنما هو مكتسب لها ضرورة تعلق التكليف بها ، فإننا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعاقب ببعض أفعاله ، كالصعود دون البعض كالنقوط ، فيسمى أثر القدرة الحادثة كسبا ، وإن لم نعلم حقيقته وقيل بالمراد بكسبه إياه ، مقارنة لقدرته ، وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثيرا ومدخل في إيجاده ، سوى كونه محلا لله ، فالكسب لا يوجب وجود المقدور ، وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولأجل اتصافه به كان مرجعا لاختلاف الإضافات ، ككون الفعل طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا ، فإن الاتصاف بالقبيح بالقصد والإرادة قبيح ، بخلاف خلق القبيح فإنه لا ينافى المصلحة الحميدة ، بل ربما اشتمل عليهما ، وحقيقته أنه قد ثبت أن الخالق حكم فلا يخلق الأشياء إلا وله فيها عاقبة حميدة ، وإن لم نطلع عليها فوجب الجزم بأن ما عسى أن يتوهم فيه القبيح من أفعاله تعالى قد يكون له فيه حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلة ، بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن ، وقد يفعل القبيح ، فجعلنا كسبه القبيح بعد ورود النهى عنه قبيحا سفها موجباً لاستحقاق الذم والعقاب عليه .

لا يقال ، قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بخلق الافعال ، والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزم اثباتكم للعبد مع خلق الله فعله كسبه .

لأننا نقول : لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وبالضرورة أن لقدرة البعد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون بعض كحركة الارتعاش ، احتجنا في التخلص عند هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب ، وتحقيق أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفين تحت قدرة العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد منه في تلخيص العبارة المفصلة عنه تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ، وإن عبروا عن الفرق بينهما بمثل الكسب ما وقع بآلة والخلق ما وقع لا بآلة ، وذهب المجبرة إلى أنه ليس للعبد في أفعاله مطلقا اختيار البتة ، بل هو مجبور عليها وآلة لها كالسكين للمقطع والشجرة للريح بل كخيطة معلق في الهواء تميله الرياح تارة يمينا وتارة شمالا لا من غير قدرة على مخالفتها أو موافقتها ، فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا إيجادا ولا اختراعا ولا تناولا واكتسابا ، وبطلانه ظاهر ، فإن الضرورة قاضية باختياره في بعض أفعاله ويجبره في بعضه الآخر كحركات اليد للتناول والارتعاش ، ويلزمهم عدم التكليف للعبد بأمر من الأمور ، فلا يصلح لغة ولا شرعا طلبه بالفعل ونهيه عنه ولا مدحه به ، ولا ذمه عليه ولا توبيخه عليه ، ولا التعجب من كفره نحو « كيف تكفرون بالله » والكل باطل باجماع الموحدين •

لا يقال : الجبر لازم لكم حيث لم تجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله •

لأننا نقول : إن الجبر المحذور هو الحسى ، وأما العقلى وهو سلب

الخالقية عن العبد ، فهو متوجه على جميع الفرق ، بل هو محض الايمان كما اذا اراد الله تعالى من العبد لا بد من وقوعه باختياره ، فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له .

تنبيه : قال بعضهم ، معنى الاختيار أنه اذا سنع بباله فعل شيء وتردد في فعله وتركه نشأ عن ترده الميل الى أحد الجانبين وترجيحه ، فالميل هو المعبر عنه بالارادة ، والترجيح هو المعبر عنه بالاختيار ، فاذا طفق في محاولة الفعل وترجيح وقوعه فالمرجح له من العدم الى الوجود هو الله سبحانه وتعالى .

المقصد الثاني : أعلم أنه انما قلنا بوجود قدرة للعبد مقارنة لمقدورها ، لا تجد من الفرق الضروري بين حركتي الاضطراب والاكتساب ، وهذا الحكم وهو المقارنة ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة ، بل من حيث أنها عرض ، ومن أحكام العرض انعدامه عقب زمان وجوده واستحالة بقائه زمانين في الاكثر كما مر ، واذا ثبت استحالة بقاءه لزم من ذلك استحالة تقدم القدرة الحادثة ، اذ لو تقدمت لزم انعدامها حال وجود المقدور ، فيكون بقدرة معدومة وذلك محال وتقرير ، ذلك أنه اذا عدت جاز وجود ضدها وهو العجز ، فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز وهو يستدعى معجوزا عنه فيقع الشيء حال وقوعه مقدورا عليه معجوزا عنه وذلك محال .

قال بعضهم ، وهذا عنده فيه نظر من حيث أن امتناع التقدم ، اذا لم يكن مأخوذا الا من حيث استحالة بقاء الاعراض ، فالقدرة في التحقيق ليست علة في وجود المقدور ، ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود

المقدور ، فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتنعدم ويوجد مثلها فالمقارنة متعلقة ، والسابقة متعلقة ، ويصح أن يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ، ثم انتفت فانتهى تعلقها ووجد مثلها ، وهذا كما أن لو علم انسان وجود زيد غدا وقت طلوع الشمس مثلا باخبار صادق ، ثم قدرنا تجدد علمه في ذلك الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي أخبر عنه ، فان المقارن المتعلق بالوجود السابق متعلق بالوجود في الزمان المخصوص ، فالمعلوم متعلق لهما وأحدهما متقدم والآخر متأخر ، وإن قدرنا وجود ضد العلم في ذهول أو غفلة أو جهل أو شك ، حالى وجود المعلوم ، لكان مجهولا بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق في العلم ، فان نظر الى أن غير متعلق للعالم السابق في حال الوجود فذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة في حال الوجود ، ولا يمنع من هذا تقدم وجودها ولا سيما على القول بأنهما لا تؤثر وأنها تعلقت بالمقدور تعلقا لا على وجه التأثير ، كما نقول العلم بالمعلوم ، فأى شيء يمنع به تعلق القدرة حتى أن الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته من بين يديه في حال سلامته وماذا لا لأن وجد قبل الفعل صفة نفسية متعلقة به ، فالقدرة تتجدد أمثالها الى حالة وجود المقدور •

وتقرير الدليل ، على اثبات القدرة الحادثة أنسا نفرض حركتين متجدرتين في الجهة والجبر ، إلا أن احدهما اضطرارية والاخرى اكتسابية ، فلا شك أنا نجد تفرقة ضرورية بين الحركتين ، ويبطل رجوع التفرقة الى نفسها لتمثيلهما والى ذات المتحرك ، لأن معقولها في الحالتين واحد ، فتعين أن ترجع الى صفة زائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها الى حال لأن الحال لا نظرا بمجردنا على الجوهر ، لأن الحال

لا يصح أن تعقل على حيالها ، والا للزم أن تتميز بحال أخرى يقوم بها ، ثم حال كذلك ، فيلزم التسلسل ويبطل رجوعها الى صحة البنية لأنها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار ، وهي حال كونه غيره محركا يده مع وجدان التفرقة ، فتعين أن تكون تلك الصفة عرضا ، ثم لا يخلو اما أن يكون مما يشترط ثبوته الحياة أولا .

والثاني : باطل لأنه لا تعلق له بالحركة ، ولأنه مشترك بين شيئين لا يفرق به بينهما فتعين الأول ، وهو ما يشترط فيه ذلك ، ثم يبطل كونه علما أو حياة أو كلاما ، لوجود الكل مع الحركتين حال الذهول ، فتعين أن يكون عرضا له نسبة وتعلق ما بالحركة ، وهو الذى سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في أنها الصفات أولا مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة .

المقصد الثالث : ليس المراد بالكسب الا تعلق هذه القدرة الحادثة في محلها المقدور مقارنة له من غير تأثير والكسب متعلق التكليف الشرعى ، وامارة على حصول الثواب والعقاب ، فيبطل مذهب الجبرية ، وهو انكار تلك القدرة لما فيه من جحد الضرورة ، وابطال محل التكليف والامارة المذكورة ، ومن ثم كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان ، ومذهب المعتزلة وهو كون العبد يخترع أفعاله على وفق مراده بالقدرة التى خلق الله تعالى له بواسطة اقداره له ، ووافقونا في كونها مخلوقة له تعالى ، اذ لو كانت مخلوقة للزم التسلسل ، وقد مر وجه بطلانه وهو ما علمت من دليل الوحداية واستحالة الشريك والكسب درجة متوسطة بين المذهبين الفاسدين ، ومتعلق التكليف ، أعنى وجود المقدور مع القدرة الحادثة ، هو الذى كلف به الشرع فيما كلف به ، لأن وقوع ذلك المقدور عاريا عن

تلك القدرة كحركة الارتعاش مثلا قد تفضل مولانا سبحانه علينا باسقاط التكلف بنفيه ، بأن ينهى عنه ، باثباته بأن يؤمر به فلا ينهى الساقط عن علر في حال سقوط عن الوقوع على من يشاء منه ، بأن يقال له لا تقع عليه ، ولا يؤمر بالوقوع بأن يقال له قع عليه ، وكذا المرتعش لا يؤمر بتلك الحركة ولا ينهى عنها ، ولو عكس سبحانه التكليف ، أو كلف بالجميع لكان حسنا ، اذ لا تأثير لقدرة المكلف في الجميع ، لكن المناسب لحكمته تعالى ما استقر عليه الشرع ما تقدم ، فالحاصل أن تلك الافعال المخلوقة لله تعالى نصيبها الشرع عند اقترابها بأعراض حادثة ، كالقدرة والارادة ، اشارة على حصول الثواب والعقاب ، أو غيرهما ، أعنى المجعول اشارة على الثواب ، هو فعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال ، وعلى العقاب فعل الحرام والكف عن الواجب ، وعلى غيرهما الذى هو عدم الثواب والعقاب فعل المباح والمكروه والكف عن المندوب وعن المكروه بلكنية الامتثال ولا ينافى هذا ما حققناه فيما سلف ، لأنه تمثيل لا يقتضى حصرا ولدخول ترك الواجبات في المحرمات وترك المندوبات في المكروهات .

وأما الحكم بالسعادة والشقاوة ، فهو أزلى لا سبب له سوى أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وغاية ما لزم في مذهب المجبرة التتاهى في الغباوة وضعف العقل ، وهو مصادم للشريعة لأنها جاءت باسقاط التكليف بالافعال التى لا يتمكن الضد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها وبالتكليف بما تيسر منها على العبد عادة فعله وتركه ، ولا تأثير له في شئ منها حتى يصح لنا التعريف به ، كما ترعم المعتزلة فلم يبق ما يفرق بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف

به إلا الاكتساب وعدمه ، ولو استوت الأفعال كلها كما تقول المجبرة لبطل
تفريق الشرع بينهما ، ولبطل ما أجال عليه التكليف منها ، وهو الفعل
الذى فى وسع المكلف دون غيره ، وكانت الأفعال حينئذ لا شئ منها فى
وسعه عادة ، فلا تكليف اذا بشئ منها لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا
إلا وسعها » وهذا يبطل للكتاب والسنة والاجماع •

المقصد الرابع : يلزم أيضا فى مذهب المعتزلة زيادة على ما سبق
فى دليل التمانع من عجز القدرة القديمة محذوران أخران ، أحدهما ،
لزوم عود الممكن مستحيلا ، والثانى ، ترجيح الرجوح وتقريره ظاهر
مما مروا ، أما الاول فيقال : فعل العبد قبل أن يخلق له القدرة ممكن ،
وكل ممكن فهو مقدور الله تعالى ، والنتيجة ظاهرة ، فاذا خالق للعبد قدرة
قالت المعتزلة ، انه يزول عن الفعل حينئذ بما ثبت له ، من امكان أن
يوجد بقدرة الله تعالى ، وصار اذ ذاك مستحيل الوجود بها ، فقد لزم
أن ما كان ممكنا باعتبار قدرته تعالى صار مستحيلا بالنسبة اليها •

لا يقل استحالة عرض له لسبب ، وهو تعاق القدرة الحادثة به ،
فاستحال ذلك أن يكون الفعل الواحد موجودا بقدرتين ، والاستحالة
العارضة لا تقدر فى الامكان الذاتى ، لأننا نقول ، لم يظهر لهذه الاستحالة
سبب يصح ، فتعين على زعمهم أن تكون الاستحالة ذاتية ، لأن القدرة
الحادثة التى جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة بالفعل لا يصح أن
تكون مانعة من ذلك ، بل الذى يصح عقلا ونقلا العكس •

وقالوا : لم يزل يقدر على فعل العبد بأن يسلب له قدرته ، قلنا :
فقد لزم اذا أن لا يقدر عليه من وجود قدرة العبد ، وأيضا من أصلكم

وجوب مراعاة الصلاح والاضلاح ، فلا يمكن تسليها عندكم بعد التكليف وقالوا ، ثم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله ، لما صح أن يثاب عليه أو يعقاب ، والتالى معلوم البطلان ، فالمقدم مثله ، وبيان الملازمة ، أن الفعل اذا لم يكن أثرا لقدرته ، صار لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه ، بجامع أن الجمع لا أثر له ، فيه ، فكما أنه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ذلك لكونه لا أثر له في شيء منه ، كذلك يلزم أن لا يثاب ولا يعاقب على شيء من أفعاله ، لأن لا تأثير له في شيء منها قلنا ، الملازمة ممنوعة ، بأن جهة الكسب كافية في حصول الثواب والعقاب في فعله دون ما ذكرتم ضرورة انتفاء الاكتساب فيه .

وقالوا كيف يمدح أو يذم على غير ما فعل ؟ ويلزم أن يكون للعباد الحجة في الآخرة ، وقد قال الله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » .

قلنا : هذا من النمط الاول ، وان ذلك حاصل لحصول الاكتساب له ، ويلزمهم أيضا ما مر منه وأمنه ، وذلك انهم قالوا : ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية ، وانهم وافقونا في أنه تعالى هو الخالق لتلك القدرة ، والداعى للفعل في العبد بخلق الشهوة فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من أسباب الفعل ، واذا كانت أسباب وجوده منه تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه ، صار العبد اذا مضطرا ملجأ الى ذلك الفعل ، وأن الله اضطره وألجأ اليه ، بأن خلق له جميع أسبابه وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك الأسباب انفكاكا عن الفعل ، وهو سبحانه مع ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة أو معصية ،

فكان للعاصي أن يحتج أيضا على أصلهم بزعمهم ويقول يارب لم خلقت في الشهوة ، بل ولم خلقتني إذا علمت أنني لست ممن يصلح لطاعتك ، وإذا قد خلقتني فلم لم تمتني صغيرا قبل أن أبلغ سن التكليف ، وإذا قد بلغتني فلم لم تجعلني مجنونا لا أمير الأرض من السماء ، فذلك أسهل على من تحمل العذاب ، وإذا قد جعلتني عاقلا فلم كلفتني وقد علمت أن التكليف لا يفيدني شيئا ، بل هو من أعظم المصائب على الی غير ذلك .

وقال الفخر ، لقد كان واحد من أذكىاء المعتزلة يقول هذان السؤالان ، هما العدوان للاعتزال ، ولولا ههما لثم الدست لنا وهي اللعبة من الشطرنج ونحوه ، ويعنى بالسؤالين العدوين جوابين للجمهور عن إشكالات أوردتها المعتزلة عليهم ، وأجابوهم بأنها ترد عليكم من وجهين ، أحدهما إن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ، الثاني ، لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل ، وإن وجب فكان الاشكال واردا عليهم في هذين المقامين ، وبمعنى هذا ما قاله الامام صحر العبدى من أنه يسألوهم عن العلم ، فإن أقروا به فقد أقروا بالخلق ، يعنى قوله « والله بكل شيء عليم » ، « والله خالق كل شيء » فانهما قضيتان عامتان فيما تتعلقان به ، لا يدخلهما تخصيص البتة ، فإن قلت قولك ، وما علم الله أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ، هو لخلاف مذهبك ، فإن أصحابك أبوا : من اجراء علم الله على الممكن الذى لا يقع ، فما ظنك بالممتنع لذاته ، قلت ، قد سلف لنا جوابه في تعلق العلم ، والمراد في الممتنع الوقوع ، ما هو شامل لذلك الممكن .

تنبيه : اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أجرى عادته بامداد العبد بالإرادة والقدرة على وجه التوالى بحيث لا يحس أنه أكره على الفعل

والمجىء اليه ، ومهما صمم عزمه على فعل أمده الله سبحانه بخلقته وخلق القدرة عليه طاعة ، كان الفعل أو معصية كما قال تعالى « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » الآية وقال « كلا نمذ هؤلاء هؤلاء » الآية ، فترتب الامداد على الارادة منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالعون والخذلان ، فان قلت قد فسرتم الخذلان بتترك العون ، فما وجه كونه امدادا ، قلت ، معناه أنه سبحانه لما ترك عون الشخص وخلاه الى ما سولت له نفسه مع خلق ذلك فيه فكأنه أمده ، « اللهم يا ذا الجلال والاكرام لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين » ، فصار العبد مع ذلك الامداد بحسب الظاهر ، كأنه موجد لفعله ، حتى أن الموهم والخيال لا يرتانان في ذلك ، ولقد دخل بهما كثير ولولا أن الله سبحانه بمنه وكرمه أيد عقول المؤمنين فخرقوا حجب التوهّمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة فأدركوا بها الامر كيف هو ، لكانوا كغيرهم .

ولهذا المعنى فسر بعضهم معنى الكسب ، بتعليق الثواب والعقاب على فعله ، حسنا وشرعا وعرفا وعقلا ، ولهذا يحسن أن يمدح ويذم على أفعاله ، وأما ان نظرنا الى الباطن كما قيل ، والتي حقيقة الامر لم يصح جعل فعله سببا عقليا لشيء ، وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الاشغال تارة ، نحو « أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون » وبلغوها تارة نحو « لا يدخل الجنة أحدكم بعلمه » ، ولملاحظة الامرين ، وخفاء المراد في الكسب ، ، حتى قيل الجزاء الاختياري أدق من الشعر عند الاشعري .

قال شيخنا حبه الله كثيرا ، ما يقرر لنا في هذا المقام ، انا نضيف الى الله تعالى ما أضافه الى نفسه وهو الخلق ، والى العبد ما أضاف اليه وهو الكسب ، وتمسك عن كون ذلك الكسب هو ما لكونه اذا حقق ، فإنه

يؤدى الى القول بالجبر ، ولقوله صلى الله عليه وسلم عن ربنا سبحانه وتعالى « القدر سرى فلا ينبغي لأحد أن يطلع على سرى » قلت ، ومن ثم قتل بعضهم : العبد مجبور فى قالب مختار ، وقد جمع بين الآية والحديث بأوجه ، ، أحدها ، أنه اعتبر العمل فى الآية من حيث أنه جعل سببا للثواب لما فى العبد من الاختيار بحسب الظاهر ، ولم يعتبر فى الحديث حيث ما فيه من الجبر فى الباطن ، فكان كالأفعال الضرورية كحركة المرتعش والالوان والطعوم ونحو ذلك مما لا يكون سببا فى ثواب أو عقاب .

والثانى : أن يعتبر عمله فيها لما فيه من الاختيار فى الظاهر ، لكن بسببه الآية المثبتة شرعية ، وسببية الحديث النافية عقلية ، فلم يرد النفى والاثبات على شىء واحد ، بل ورد النفى على السببية العقلية والاثبات على السببية الشرعية .

والثالث : بمعنى الآية ، « أدخلوها بأعمالكم » رحمة من الله .
والحديث ، « لا يدخلها أحد بالاستحقاق بعلمه » .

والرابع : معنى الآية ، « أدخلوها بالعمل » ، لكن الهداية والقبول انما هو بفضل الله ، فصح أن لم يدخلها بمجرد العمل .

والخامس : أن الحديث محمول على دخول الجنة ، والآية على حصول المنازل فيها .

والسادس : أن الباء فى الآية للمقابلة ، وفى الحديث للسببية .

والسابع : معنى الحديث : أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد منه العامل دخول الجنة ، ما لم يكن مقبولا وإذا كان كذلك ، فأمر القبول

إلى الله تعالى ، إنما يحصل برحمته لمن تقبل منه ، ومعنى الآية « أدخلوها بعملكم » أى المقبول ، فلا تعارض حينئذ بين الآية والحديث •

قال ابن النبا المراكشى فى الكسب ، كل أحد يجد فى نفسه استطاعة على الاقدام والاحجام ، فلم يقدم أو يحجم لأجل اطلاعه على مراد الله من ذلك ، بل يقدم أو يحجم بما يجد من نفسه من ارادته وشهوته ، وما يقدر من استطاعته ، وبعد الوقوع يعلم أنه كان مجبوراً فى عين اختياره ، ذلك لا قبل الوقوع ، فالجهة التى منها أقدم وأحجم بحسب ادراكه هو كسبه ، والجهة التى منها حقق ذلك هو الجبر ، وكلاهما حق ، فالكسب من حال الخليفة ، والجبر من وجه الحقيقة ، والتكليف والثواب والعقاب ، كل ذلك رتبته الله تعالى على الكسب من وجه الخلق ، لا على الجبر من وجه الحق ، قال وهذا القدر كاف فى الارشاد الى سبيل الرشاد ، وينبغى ترك الخوض فى تقرير الشبهات والاجوبة عنها ، وتحقيق البحوث مع الخصوم ، فإنه وإن كان مدافعة ومحاربة كلامية ، فهى اليوم جهاد فى غير أعداء ، وكدح فى صفاء قلوب الاولياء لأن كثرة النظر الى الباطل يكدر صفاء نور الحق بظلام القلوب ، وهو من أكبر العيب—وب •

« المقصد الخامس »

قد عرفت أن القدرة الصادقة لا تأثير لها في شيء من
الممكنات ، وهى تتعلق من غير تأثير ، بل نسبتها اليها كنسبة العلم
من معلومه ، الا أنها لا تتعلق بمقدورها ، الا في محلها ، وما خرج عن
محلها فلا نسبة بينه — وبينها لا تأثيرا ولا غيره ، وقد علمت أن المعتزلة
يقولون : أن العبد يخترع أفعاله ، ووافقونا على أن القدرة الحادثة لا
تتعلق مباشرة الا بالمقدور الذى هو في محلها ، غير أنهم يرون أن ما في
محلها ، سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها ، وزعموا أن
السبب والمسبب مقدوران للعبد الآن ، أحدهما مباشرة ، والاخر وهو
المسبب بواسطة ايقاع السبب ، ولم يذكروا تولدا في محل القدرة
الحادثة ، الا العلم النظرى ، فان النظر عندهم يولده في محل القدرة
عليه ، فحقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور بالقدرة
الحادثة ، ولا ينافى في هذا ما أسلفناه من تعريف التولد ، وهذا المذهب
أخذوه عن الفلاسفة في الاسباب الطبيعية على ما مر من أن الطبيعة تؤثر
في مفعولها ما لم يمنعها مانع ، وليست عندهم كالعلم العقلية الواجبة
الاحكام لذواتها ، اذ لا يجوز أن يمنعها مانع على ما سلف ، فأخذ
المعتزلة ولقبوه بالتولد ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العللة
العقلية ، لجواز ان يمتنع التولد المانع ، ثم غيروا العبارة كي لا يظهر
ما خذهم ، وقالوا هو فعل فاعل السبب ، وهذا اذا حقق لم يكن له
حاصل ، لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون تابعا لمؤثرين ، فمن ضرورة
تأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه ، والقول بأنه تؤثر فيه بواسطة
السبب يول حاصل القول به كما قيل ، الى انه فعل سببه ، كما ان البارى

تعالى عندهم فعل العبد ، وهو مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلاً لله تعالى ، لانهم يمنعون اضافته اليه من جهة ، ان في فعل العبد قبحا ، ولزمهم في المتولد ما فروا منه ، من جهة ان المتولد عندهم هو فعل فاعل السبب •

والقول باتفاق المعتزلة على التولد مردود ، بان النظام منهم يضيف المتولدات الى البارز سبحانه ، لا على معنى انه فعلها ، ولكن على معنى انه خلق الاجسام على طبائع وخصائص تقتضى حدوث الحوادث الناشئة عنهما ، ولم يقل انها فعل الفاعل سببها •

وذهب حفص القرد الى انما يقع مبانيا محل القدرة ، على قدر اختيار السبب ، فهو فعل فاعل السبب ، كالقطع ، والفصد ، والدبح ، ولا يقع على قدر اختيار السبب ، كالهواء عند الاندفاع ونحوه ، وليس من فعله •

واختلفوا في وقت انقطاع تعلق القدرة بالمتولد فقال بعضهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع اثر القدرة فيه ، وقال آخرون : انما ينقطع كونه مقدورا ، اذا وقع المتولد ، ووجد لا عند وقوع سببه فقط ، واختلفوا في الالوان والطعوم ، هل يجوز ان تقع مثولدة أم لا ؟ فذهب ثمامة ابن اشرس ، الى ان هذه المتولدات ، فعل لا فاعل لها ، ويلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع ، وذهب معمر صاحب المجاني الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع الاجسام ، سوى الارادة •

والمتولدات عندهم أربعة الاعتماد ، والمجاورة ، والنظر المولد للعلم ، والهواء ، وهو افتراق الأجزاء المتولدة للالم ، وقد اختلف الجبائي وابنه في ان المولد الاعتماد أو الحركة فذهب الجبائي الى الثانى وابنه الى

الاول ، والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الاعضاء ، وكل ذلك من مذهب الطبيعيين •

وحاصل ما ذكر ، انهم اختلفوا في سبب الالم فقليل الاعتماد على الغير ، بضرب ، أو قطع ، ومال اليه ابو هاشم ، ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد تولد افتراق الاجزاء ، وقد يسمى هذا الافتراق الوها ، فنقول الاعتماد تولد الوها والوهاء يولد الالم فاذا خلق الله الماء في جسم بغير افتراق ، اجزاء ولا اعتماد ، فذلك ضرورى باتفاق ، وان المراد باختلافهم في الالوان والطعوم ، هو ان ما يحدث من لون بفعل الصباغ ، والغسل ، وجائر الغسل بعد طبخها البيض ، ونحو ذلك ، هل هو اثر بالتولد على فعله أو انما هو بخلق الله سبحانه ، ولا اثر للعبد ولا لفعله في ذلك ، وكذا الطعوم الحادثه بالطبخ ، وتركيب الاشربة والمعاجن ونحوها ، كما هو في كتب الطب ، ومما يلزمهم القول بكون الالوان متولدة عن فعل العبد ، كالدبس ، وهو عسل الرطب ، اذ ضرب في التناطق ، وهو الاناء ، وكذا جميع الاعسال فانهما عند الضرب يتغير لونها ، وتحول عما كانت عليه ، وقد منعه الاكثرون •

وذهبت شذمة في البغداديين والبصريين الى وقوعها متولدة طرداً لقياسهم ، ثم اختلف المعتزلة في انه هل يجوز ان يكون في افعال البارئ سبحانه وتعالى تولد ام لا ، فصار فريق الى المنع ، لعدم قدرته تعالى ، وفريق الى الجواز ، فان السبب المولد لا جاز وقوعه من الله تعالى لم يجز ان ينتقى تأثيره في مسببه الا بالمنع ، وليس صدور المولد مانعاً ، والا لمنع في الشاهد ، فياظم ان يولد ، هذا حاصل مذهبهم في التولد •

« المقصد السادس »

قد علمت مما مر من البرهان القطعي ، على استناد الحوادث كلها للبارئ سبحانه ، وأنه لا تأثير لما عداه جملة وتفصيلا في شيء منها وذلك كان في رد ما ذهبوا اليه من التولد ولا بأس علينا ان نشير الى بعض اللوازم ، التي تلزمهم ، فمنها وجود اثر عن مؤثرين ، هما القدرة الحادثة ، ومقدورها الذي هو السبب المولد ، لانهم ادعوا ان الحادث واجب عند سببه المولد ومقدوره للفاعل بالقدرة الحادثة ، ومنها وجود الفعل بلا فاعل ، وبدون ارادة ، وشعور بالفعل فان من رمى سهما واختر منه المنية قبل وصوله الى الرمية ، ثم اتصل بها .

ومصادف حيا فانه يحصل به جرح ، ولا يزال متألما الى أن يفنى الى الزهوق مثلا ، وهذه السريات والآلام أفعال الرامي ، وقد بليت عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى الميت مع انتفاء مصحات الفعل من ميت ، والا لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حال عدم الفاعل ، يمنع أيضا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع ، وان قالوا الفعل يدل على فاعل ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله .

فالجواب أنه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل ، ويمتنع صدور مضافا اليه في حالة امتناع كونه فاعلا ، اذ الصدور منه يقتضى صحة ذلك ، والامتناع ينافي الصحة ، ومما يلزمهم أيضا أن يكون الموت المستعقب للآلام متولدا عن فاعل الألم ، فان نسبة تعقب الآلام ، المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت له ، وهذا الالتزام كما قيل لا يتأتى منهم دفعه ، ولم يتأت للجبائي أن ينفصل عنه ، الا بالتجاسر على خرق اجماع الأمة ، فقد نسب الموت الى فاعل الألم ، والأمة قد أجمعت

على أن البارى سبحانه هو الذى يحيى ويميت ، وهو قد نسب الامانة الى غيره ، ويلزمه أيضا أن يكون قادرا على الاحياء فى الجملة لأنه ضد الامانة والقدره عندهم على الشيء ، قدرة على ضده ، وقد احتجوا على التوالد بتأنا نجد المسببات واقعة على حسب المقصود والدواعى ، كما أن المقدور المباشر بالقدره الحادثة ، كذلك .

وجوابهم أن ارتباط شىء بشىء بحسب مجرى العادة ، فلا يدل على أن لأحدهما تأثيرا فى الآخر ، ولو أطردها فارتباط الأصل المقيس عليه ، والفرع الذى هو المقيس مستويان على عدم الدلالة على التأثير عند الأكثر من العلماء ، وأيضا مما ينقض عليهم هذه الحجة ، أنا نجد أمورا واقعة على حسب الدواعى ، والمقصود قد ساعدونا على عدم تولدها ، منها الشبع والرى عند الأكل والشرب ، والسقم والتبرىء والموت عند معظم المعتزلة ، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم تحصل على تحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح ، وفهم المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام ، والتخجيل والتوجيه ، وبعضهم التزم التوالد فى الشبع والرى والحرارة عند أسبابها وهو قول غير معظمهم ، والمحصلين منهم ، ولزم هذا البعض أن تكون الاجسام متولدة مع أنها ليست من جنس مقدورنا باجماع ، وذلك لأن سقط الزناد عند الاقتداح يقع على حسب الدواعى ، فاذا تولد لزم أن يتولد سائر الاجسام لتمثيلها ، فان زعموا أن النار كانت كامنة فى الجسم فتحرك وأن المتولد حركة الجسم لا وجود لجسم ، كان هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل ، فان الجسم والزناد ليس فيهما قبل القدح شىء ، وكذلك العود كالرخ مثلا اذا نشر بالنشر فلا تار فيه ، وعند حكه تظهر ، وان أجابوا بعدم التولد فى تلك

الأمر التي ألزموها ، بأنهم إنما قالوا فيها بعدم التولد ، لعدم اطرادها ، بأن يقصد الى الشبع مثلا بقدر من الطعام ، ولا يشبعه والى الرى بقدر من الماء ولا يرويه ، والى اسقام غيره بضرب ونحوه ولا بسقم ، وكذا الطبيب قد يعالج المريض للبرء ويبرأ ، وكذا وقد يقصد بالقسح سقط النار ولا تسقط ، والافهام والتخجيل والتوجيل والحرارة عند الفك ، ثم لا يقع المسبب عن ذلك .

قيل لهم ، وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه متولدا كالرهنى والجرح ورفع الثقل وحمله ، وغير ذلك مما وقع فيه النزاع ، أما الرمنى فان الانسان يرمى ويصيب الغرض تارة ، ويزمى ولا يصيب أخرى ، والجرح قد يفضى الى السرمان وقد يندمل ولا يفض ، ورفع الثقل وحمله قد يرتفع للشخص تارة وقد لا يرتفع أخرى ، ومذهب المعتزلة فى حركة الأشياء الثقيلة تحريك الثقل يمنة ويسرة ، لا باعتماد عليه ورفعها واذا أريد رفعه واقلاله ، واختلفوا فيه فذهب المتقدمون منهم الى أن الاعتماد الذى يحركه يمنة ويسرة به يرتفع الى جهة التصعد .

وقال هاشم ومتابعوه ، ليس ذلك بصحيح بل لا بد عن زيادة حركات على الحركة التى تحرك بها فى جهة اليمنة واليسرة ، قال ، لأن معتمدنا فى القول ما نحسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصورنا ، ولا شك أنا نجد من شخص قدرة على تحريكه بها يمنة ويسرة ولا يقدر على رفعه ، فلزم أن ما به يحركه ليس ما به يرفعه ، وقد اختلفوا أيضا اذا رفعت جماعة ثقيلًا وكل واحد منها يستقل بالانفراد بحمله فقال الكعبى وعباد الضميرى وأتباعهما ، يحمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ، ولا يشتركان فى حمل جزء ، وذهب غيرهم من المعتزلة الى

أن كل واحد منهم يؤثر في كل جزء ، والشركة حاصلة ، وهذا مذهب معظمهم وكلام جميعهم في المسألتين باطل ، أما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال أصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال ، وان سلمناه جد ألا فيبطل مذهب الاقدمين في المسألة الاولى .

ويمما ذكر أبو هاشم فيها ، ويبطل ما ذهب هو اليه بأن فيه اجتماع المثليين لقوله ، لا بد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتماع المثليين ، لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة في هذا الثقيل ، استحال رفعه الا بتحريك ، اذ يازم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بجيزه ، وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ لا بد فيها من تقريج واستحالة فاشتراط زيادة الحركات في جهة التصعد على باب يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق فيه المشروط بدون شرطه ، وذلك ينافي حقيقة الشرط .

وأما اختلافهم في المسألة الثانية في الجماعة ، اذا حملوا ثقيلًا وكل واحد منهم يستقل بحملة ، فقد قيل لعباد القائل بالقول الاول فيها الجزء الذي لا يختص به أحد الحاملين معين ، أم مبهم ، فان كان مبهما فارتفاع الجزء المبهم محال ، لأن معنى ابهامه هو أن يؤخذ كليًا ، بل أن يقال أثر في أحد أجزاء ذلك لا بعينه فاستحال ، لأن الكلي لا يوجد الا في أحد أفرادها ، ولا وجود له منفصلا ، فان أخذ في فرد منها فهو التأثير في جزء معين ، وهو القسم الثاني الآتي ، وان أخذ في فرد فهو عدم ولا شيء ، فيستحيل رفعه ، والتأثير فيه ، وان كان معينًا فارتفاع الجزء المعين أيضا محال ، أن تعين جزء منها ، وليس بأولى من تعيين جزء آخر ، لغرض أن هذا الحاصل اذا كان بانفراده يستقبل ، فالحمل لجميع الأجزاء ، فما توجه

انفراده بجزء دون جزء ؟ وذلك لأن أحد الحاملين لو كان لا يستقل بحمل الجميع لظهر وجه تعيين الجزء المحمول ، وهو مما يلحق رأسه مثلا ، لكونه لا يقدر على أكثر منه ، وكذا الآخر والآخر بخلاف ما لو كان مستقلا بالحمل ، فلا وجه للتعيين حينئذ ، فلما قرر هذا على عباد قال ، لا أعرف وجه الاختصاص بالجزء المذكور ، ثم قيل للقائلين بالقول الثاني هل ما تولد من فعل أحد الحاملين هو عين ما تولد من فعل الآخر أم لا ؟

فإن كان الأول لزم وقوع أثر من مؤثرين وهو محال ، وإن كان الثاني فارتقاع الجسم قد حصل بأحدهما ، ولزم أن يكون الزائد لا فائدة فيه .

فالقول بذلك ، محض تحكيم الوهم ، أعنى أنه يقال ، لمن قال منهم أثر كل واحد منهم في كل جزء ما تولد من هذا الجزء من فعل زيد مثلا ، هل هو عين ما تولد من فعل عمرو ؟ بمعنى أن الرفع الذي هو أثر زيد هو عين الرفع الذي هو أثر عمرو أم هذا أثر في هذا الجزء رفعا ، وهو أثر فيه رفعا آخر ، فيلزم في الأول حصول أثر بين مؤثرين ، وفي الثاني ارتقاع الجسم بأحد الاثرين فقط ، وأنت إذا تشبعت كتب الفقه لأصحابنا وجدتهم يقولون بالتولد في بعض المسائل الفقهية ، لا في الاعتقادية ، إذا القول به فيها محض الوهم المؤدى الى التحير والفساد ، إذ حاصله لزوم وجود أثر بين مؤثرين ، ووجود فعل من غير فاعل ، أو فاعل من غير ارادة ولا شعور بالمفعول ، ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات .

«المقصد السابع»

قد أسلفنا أن الله سبحانه وتعالى خلق العباد ، وخلق أعمالهم ، وخلق الثواب والعقاب عليها ، من غير أن يجب عليه تعالى مراعات الصلاح والاصلاح لهم ، والا لوجب أن لا يكون تكليفنا ولا محنة دنيوية ولا أخروية ، والافعال كلها خيرا وشرا نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته وسعة علمه ونفوذ ارادته ، ولا يتطرق لذاته تعالى من ذلك كمال ولا نقص كان الله ولا شيء معه ، وهو الان على ما كان عليه ، فأكرم سبحانه من شاء بما لا يكيف من أنواع القيم بمجرد فضله لا ليل اليه ، أو قضاء حق واجب له عليه ، وعدل فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من أوصاف الجحيم لا لشفاء غيظ ولا لضر ناله من قبله ، وانما الافعال دلالات لنا على وجوده سبحانه ، على ما تقرر ، ولو وجب عليه مراعات صلاح العبد لما كلفه ، ولا مراعاة الاصلح له ، والا لما خاق الكافر الفقير لأن الاصلح له لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة وأيضا الاصلح للعباد أن يخلطهم في الجنة .

وبالجملة فلو وجب عليه مراعاة الاصلح لما وجدت محنة أصلا ، وقد مرت مناظرة الاشعري مع الجبائي في ذلك ، واذا عرفت استواء الافعال بالنسبة الى الله تعالى وأنه مختار في جميعها ، لا يجب عليه شيء منها وجوبا عقليا ، وما يوجد في عبارات أصحابنا من وجوب الثواب والعقاب فهو وجوب بمقتضى حكمته علمت استحالة أن يكون فعله تعالى لغرض ، لأن لو كان له غرض في الفعل لما وجب عليه واذا لم يكن الغرض علة له ، فيكون مفهومه كيف ؟ « وربيك يخلق ما يشاء ويختار » وأيضا فالغرض اماقديم فيلزم قدم الفعل ، وقد سبق برهان حدوثه أو جادته ، فيفتقر الى غرض آخر ويتسلسل فيؤدي الى حوادث لا أول لها وقد

مر برهان بطلانه. ، وأيضا فالغرض أما مصلحة تعود اليه أو الى العبد وكلاهما ، محال ، أما الاول ، فلاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث ، وكونه ناقصا في ذاته متكملا لفعله ، وأما الثاني ، فلعدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح عليه ، ولأن غرض العبد انما هو حصول لذة له ، أو دفع ألم عنه ، والله تعالى قادر على ايصال تلك المصلحة الى العبد مثلاً ، بلا واسطة فعل ، ولأنه يلزم فيه أيضا تعليل الشيء بنفسه ، أو التسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة نفسها •

وبيان ذلك أن نقول : ما الموجب لخلق هذه المصلحة ؟ ووجودها بواسطة الفعل ؟ فان قيل ، لذات كونها مصلحة ، لزم تعاليل الشيء بنفسه ، لأنها صارت غرض نفسها ، وان قيل ، لغرض زائد عليها نقلنا الكلام اليه وتسلسل ، وان معنى الغرض أن يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده ، بحيث يلزم نقصه لو لم يفعله فيكون موجبا للفعل ، والالام يكن غرضا له وعلّة فيه ، لكنه لا يكون للفعل واجبا عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره لما مر ، أن المختار هو الذي يتأتى له الفعل والمترك ، والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى معه تركه ، وقد علمت وجوب كونه تعالى مختارا ، فبطل اذا أن يكون في فعل من أفعاله غرض يحمله على الفعل قال تعالى ، « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ، وكما عرفت وجوب نفى الغرض في أفعاله تعالى كذلك ، فعلم وجوب نفية أيضا في أحكامه ، وما يذكره الفقهاء من علل الاحكام انما هو بالجعل الشرعي تفضيلا ، لا بالحكم العقلي واجابه الاحكام •

ولذلك أول قول ، من قال منهم كابن الحاجب في العلة : ومنها أن تكون بمعنى الباعث له ، فان مراده الباعث للمكلف على الامتناع ،

لا الباعث له تعالى على الحكم ، وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة موهما للتعليل بالاغراض ، كقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، فإنه يؤول بجعل اللام للصيرورة والعاقبة مثلها في قوله : « ليكون لهم عدوا وحزنا » ، أو يجعلها من قبيل الاستعارة بالتبعية على ما تقرر في محله ، وشبهة المعتزلة القائلين بثبوت الاغراض الموجبة للافعال والاحكام ، ان قالوا ، لو كان الفعل والحكم واقعا بغير غرض للزم السفسه والعبث ممن صدر منه ، لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه ذلك ، فيستحيل أن يفعل أو يحكم اذا لا لغرض ، قلنا ، الملازمة ممنوعة ، لأن السفسه في العرف ، عبارة عن الجهل بالمصالح وخفصة العقل ، حتى أن السفسيه ليفعل ما يضر به أو يهلكه حالا ومآلا وهو لا يشعر ، أو يشعر ولكنه لجهله وخفصة عقله يرجح المرجوح عن قضاء لذة خالية لابقاء لها مثلا ، على عقوبات عظيمة دائمة ، وأما العبث فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد ، وهذا كله لا تلازم بينه وبين نفى الغرض ، لأننا نقول ، لا غرض للباريء سبحانه في الفعل ، مع أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته ، لا يلحقه ضرر من قبلنا ولا يتجدد له كمال بفعالها ، بل هو الغنى في ذاته وكمالاته أزلا ، وفيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها ، فهي تقتضى العلم والقدرة لا فعل الشيء لغرض .

وفي تعريف الحكمة والخلق ، في أنها هل هي صفة أو فعل ؟ كلام ذكرته في الشرح ، واذا فهمت هذا في أفعاله تعالى فانهم مثله في أحكامه فانها أيضا جارية على وفق علمه لا يتطرق اليه من قبلها نقص ، كيف ما وجهه على عبده ، وان فسرت المعتزلة السفسه والعبث بنفى الغرض سلمنا

الملازمة ومنعنا الاستثنائية ، وغاية الامر أننا نمنع على هذا التقرير اطلاق هذين اللفظين ، بالنسبة اليه تعالى لانها معنى يستحيل في حقه تعالى ، وهو ما ذكرناه من أنهما يدلان عليه عرفا ، لا لما ذكروه من دلالتهما على نفى الغرض .

تنبيه : اعلم أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى مراعاة المصالح والاصلاح للعباد ، وأوجبوا اللطف أيضا ، وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير أن ينتهي الى حد الاجاء ، وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة العلة التي تمنعه من أداء ما كلف به عنه ، حتى أنه لو أخل بذلك لكانت لهم خصومته ومطالبته بحقهم ، يتعالى مولانا عن ذلك ، ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم : « القدرية خصماء الله في القدر » والعقل والنقل يكذبان ما ذهبوا اليه كما علمت .

« المقصد الثامن »

فحين ما علمت أن الافعال كلها مستندة الى الله تعالى ، ابتداء من غير واسطة لا تأثير لغيره في شيء منها ، علمت أن الافعال كلها مستوية بالنسبة اليه ، لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته أو صفته ، ولا بعضها بالقبح كذلك ، فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم شرعى لها ، اذلا سبب له على ما عرفت ، فليس الحسن شرعا الا ما قيل فيه افعلاه ، ولا القبيح الا ما قيل لا تفعلوه ، على ما مر ، وقالت المعتزلة ، ان الافعال الاختيارية حسنة وقبيحة من جهة العقل ، وأن منها ما يدركه العقل بالضرورة ، كحسن الصدق النافع والايمان ، وقبح الكذب الضار والكفران ، ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن الصدق

الضار ، وقبح الكذب النافع ، ومنها ما لا يهجم على ادراكه الا باخبار
من الشرع ، كحسن صوم آخر يوم في شهر رمضان ، وقبح صوم أول
يوم من شوال ، وقضوا أن الشارع في هذا النوع مخبر من حال المخل
لا انه منشىء فيه حكما قالوا ، كالحكيم الذى يخبر أن هذا العقار حار أو
بارد مثلا ، *

ثم اختلفوا ، فذهب القدماء منهم الى أن الافعال حسنة وقبيحة
لذاتها ، وقال قوم منهم لصفة لازمة كالصوم المشتتل على كسر الشهوة
المفضى الى عدم المفسدة ، وكالزنا المشتتل على اختلاط الانسان المفضى
الى ترك تعاهد الأولاد ، وفرق قوم بين القبيح والحسن فقالوا : القبيح
قبيح لصفته ، والحسن حسن لذاته ، وحجتهم أن الذوات كلها مستوية ،
والتمييز انما هو بالصفات ، فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعله تعالى ،
وقال الجبائى واتباعه ، العقل يحسن ويقبح لوجه واعتبار ، كضرب
اليتيم يحسن ان كان للتأديب ويقبح ، ان كان لغيره ، والرد على الجميع ،
ما مضى من كونه الافعال لا تأثير للعباد فى شىء منها حتى يحسن عقلا
طلبها منهم ، والنهي عنها ، وانما مرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون
تلك الافعال اشارة على ما جعلت عليه من ثواب أو عقاب ، أو عدمهما
على ما مر ، ولو اتصف الفعل بالحسن والقبيح لذاته أو لصفة لازمة لا كلف
الله الكافر بالايمان ، والتالى باطل بالاجماع *

وبيان اللازمة ، أنه تعالى عظم أن الكافر لا يؤمن ، فتكليفه الايمان
تكليف بالمستحيل ، وهو عنده قبيح ، وأيضا لو كان الفعل حسنا أو
أو قبيحا لذاته أو لصفة لازمة ، لا اختلف بأن يكون تارة حسنا وتارة
قبيحا ، والا اجتمع النقيضان فى قول القائل لأكذبن غدا صدق أو كذب ،

وبيانه أن قوله ، ذلك أن طابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبيحا ، لاستلزامه وقوع متعلقه الذى هو الكذب القبيح ، ولا شك أن انتفاء القبيح وتركه حسن .

وتقريره أن ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح ، فيلزم في الكلام اليومى اجتماع صفتى الحسن والقبيح الذاتيين ، وهما متناقضان ضرورة ، أن الحسن لا قبيح وفي هذا أحمل التناقض على معناه الاصطلاحي بخبر من التأويل كما قاله السعد ، وهو أن كلاً من الحسن والقبيح مساو لنقيض الآخر ، كأنهما نقيضان ، وبيانه بعبارة أخرى أنه لا يخلو من أن يكذب في الغد أو يصدق ، فان كان الأول يلزم قبحه لكونه كذبا ، وحسنه مستلزما لصدق الخبر الأول المستلزم للحسن والأحسن ، فيجتمع في الخبر الثانى الحسن والاحسن وهما اجتماع النقيضين ، وان كان الثانى يلزم أيضا حسن الخبر الثانى من حيث أنه صدقه وقبحه من حيث أن مستلزم لكذب الخبر الأول ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهذا الالتزام الذى قبله إنما يتأتى على الأقوال الثلاثة السابقة ، لا على الرابع ، لكونه الفعل قد يتصف عليه بالحسن والقبح معا ، لكن باعتبارين مختلفين ، كاجتماع الأبوة ، والنبوة ، في شخص باضافتين مختلفتين ، بخلاف غيره من الأقوال .

« المقصد التاسع »

يسبب فساد ما ذهب اليه المعتزلة أيضا ، في أن العقل يدرك حكم الشرع في الأفعال ، وان لم يبعث نبى ، على تقدير ، أن نسلم لهم جدلا أصل التحسين والتقبيح عقلا لتضاد أوجه النظر ، بحيث يظهر بها فساد رأيهم في تلك ، بأننا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره تعالى على انعامه علينا ، لكان العقل يقتضى عندهم ، أن شكره

تعالى واجب ، من غير أن يتوقف في ذلك على مجيء مشرع ، لأن معرفته تعالى ، ومعرفة كونه منعما ، يدركهما العقل بدون الشرع ، وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه ، فيدرك إذا وجوب الشكر ، وتحريم الكفران بدون الشرع ، فيقال لهم ، هذا الشكر لوجوب قبل الشرع لكان له فائدة ، اذ لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب ، لكن ثبوت الفائدة قبل مجيء الشرع باطل ، لأن الفائدة فيه اما أن ترجع الى العبد الشاكر ، أو الى الرب المشكور ، وعودها الى العبد أما في العاجل أو في الآجل ، والاقسام كلها باطلة ، أما بطلان عودها الى العبد عاجلا ، فلأن انما يحصل له في العاجل التعب فقط ، وأما بطلان عودها اليه آجلا ، فلأن العقل لا مجال له قبل مجيء الشرع في شيء من أمور الآخرة اجماعا ، وأما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فالتعاليه عز وجل عن أن يتجدد له كمال ، بل هو بذاته الغنى عن الخلق وأعمالهم ، فهذا الوجه من النظر العقلي ، يدفع وجوب الشكر ، ويعارض الوجه الذي أوجبته عندهم ، وهو ادراك كونه تعالى •

منعما فان قالوا لا نسلم به ، ليس في في الشكر فائدة قبل الشرع ، بل فيه فائدة للعبد وهي الامن من العقوبة التي يحتمل ثبوتها ، على تقدير الاعراض عن الشكر ، قلنا ، وكذلك يحتمل أن يعاقب على فعل الشكر من وجهين •

الأول : أنه أشعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في ذلك بغير اذنه ، فصار كمن شكر ملكا أوصل له نعمة بأن يتعب عبد الملك في أداء شكرها بغير اذنه ، فلا أشكال انه قد تعرض بنفسه يشكر الملك على هذا الوجه للعقوبة •

الثانى : أنه أمر اعطاه ملك جواد فى غاية الجود ، كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا ، وله من خزائن أنواع الاطعمة وأجناس الاموال ما لا نهاية له ولا تنقص بما يعطى منها ، ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك ويثن عليه فى المحافل على اعطاء تلك الكسرة ، فانه يستحق العقوبة من الملك لاستهزائه به واستصغاره قدره جبن بمدحه بما لا خطر له عنده ، ولا شك أن نعيم الدنيا والاخرة كلها بالنسبة الى عظم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلاً شئ ، فقد بان لك بهذا أن دخول العقل الى أحكام الله تعالى فى الافعال بميزان التحسين والتقييح ، دخول بهيزان مختل ينقلب صاحبه خاسئاً وهو حسير .

فان قلت ، هذا كله مصادم لما قسرت ، أولاً من مذهب أئمتك القائلين بما ذهبت اليه المعتزلة .

قلت ، ما كونه مصادم له ، فنعم ، فان هذا الذى قررتة هنا ، إنما هو مذهب جمهور أصحابنا وعليه الاشاعرة ، وأما كون ما ذهب اليه بعض أئمتنا ، هو عين ما ذهب اليه أهل الاعتزال فلا ، فانه قد مر جوابه هناك ، للفرق الظاهر بين المذهبين ، فان مذهب المعتزلة أن الحاكم هو العقل ، وأن الشرع تأكيد له ولا يرد بما يخالف العقل ، وأما مذهب أولئك الائمة فان الحكم قبل ورود الشرع عندهم ، انما هو الى العقل ، فبعد وروده فهو الاصل ، وقد يرد بما يخالف العقل فحصل الفرق ، ومما برهن به أيضا على نفى قاعدة التحسين والتقييح العقليين أن نقول ، كل من تساوت الافعال بالنسبة اليه ، فلا يحسن شئ ولا يقبح فى حقه ، والبارى قد تساوت الافعال بالنسبة اليه ، ولا يحسن شئ ولا يقبح فى حقه ، فلان الترجيح يستدعى ترجيح العقل على

الترك ، والتقبيح يستدعى ترجيح الترك على الفعل ، والتساوى ينافى الترجيح ، ومن ثم أسلفنا أن المرجح في الممكنات إنما هو ارادته تعالى •

وأما بيان تساوى الأفعال بالنسبة إليه ، فهو أنه سبحانه يتعالى عن النفع والضرر ، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا فيه ضرر ولا يفوتنا بتركه نفع ، لم يقع استحداث منا على فعله وتركه ، وجميع الأفعال بالنسبة إليه تعالى ، هكذا الفعل المفروض بالنسبة إلينا ، وأيضا فإنه لو لم تتساوى الأفعال بالنسبة إليه ، لكان وجودها منه أولى من أن لا نوجدنا وذلك يؤدى الى أن يكون كماله بأفعاله ، وقد علمت أنه كمال بذاته وصفاته ، التى هى عين ذاته ، لا بأفعاله ، فتعين أن لا يحسن شئ ولا يقبح فى حقه تعالى ، وبالله التوفيق •

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٩	مقدمة : فى التعريف بمؤلف الكتاب
١١	صحيفة خطبة الكتاب
١٦	المرد الأول : فى المقدمات وفيه مقاصد
١٦	الأول : فيما يجب تقديمه فى كل علم
١٨	المقصد الثانى : فى موضوع العلم اذ به تتمايز العلوم
٢٠	المقصد الثالث : فى فائده
٢٠	المقصد الرابع : فى مرتبة العلم ليعرف قدره فيوفى حقه والجذ فيه
٢١	المقصد الخامس : فى مسائله التى هى مقاصده
٢١	المقصد السادس : فى وجه تسميته بالكلام
٢٤	المرد الثانى : فى تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب
٢٤	الأول :
٢٤	الثانى :
٢٦	الثالث : نظرى أيضا
٢٨	المرد الثالث فى أقسام العلم وفيه مقاصد
٢٨	الأول : ان كان حكما ... الى آخره
٢٨	الثانى : العلم الحادث ينقسم الى ضرورى وكسبى
٢٩	الثالث :
٢٩	الرابع : فى مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة

الصفحة	الموضوع
٣٤	المِرْصِدُ الرَّابِعُ : في اثبات العلوم الضرورية لأنه اليها المنتهى
	المِرْصِدُ الْخَامِسُ : اذ به يحصل المطلوب الذي هو اثبات العقائد
٥٣	الدينية وفيه مقاصد
٥٣	الأول : في حقيقته
٥٥	الثاني : في منع افقادة النظر
٥٦	الثالث : اختلف القائلون بافادة النظر .. الى اخره
٥٧	الرابع : ما مر كان في افادة النظر الصحيح
٦٠	الخامس : اعلم ان النظر في الشيء تضداد — الى اخره
٦١	المِرْصِدُ السَّادِسُ : في البرهان والحجة وفيه مقاصد
٦١	الأول : في اتقسام الحجة
٦٢	الثاني : في الجهد
	الثالث : في اسباب العلم الحاصلة للخلق الذي هو الملك
٦٤	والانس والجن
٦٥	الرابع : في النفس
٧٣	الخامس : في الخبر الصادق وهو المطابق للواقع
٧٥	السَّادِسُ : في العقل ، والقوة الى النفس الى اخره
٧٦	المعلم الثاني في الممكنات واحوالها وفيه مراد
	الأول : في حكم الحادث في الاستدلال وبيان احتياج الحادث
٧٦	وفيه مقاصد
٧٦	الأول : في الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة الى آخره
	الثاني : اعلم ان الاستدلال على أربعة اضرب الى آخره
٨٠	فهو في اتقسام الاستدلال

الصفحة	الموضوع
	الثالث : اختلاف المتكلمين في منشاء احتياج الحادث الى
٨٢	الصانع
٨٤	الرابع : في الفرق بين الاستدلال بطريقة الامكان وغيره
٨٧	الخامس : في انحصار جهات التأثير
٩٠	السادس : في حدوث الزائد من الذات
٩٥	السابع : فيما اشتهر بين المتكلمين في حدوث العالم
١٠٢	المرصد الثاني : في ابطال حوادث لا أول لها وفيه مقاصد
١٠٢	الأول : ان يقال لو وجد حوادث لا أول لها .. الى آخره
	الثاني : انه يلزم أيضا على تقدير وجوب حوادث لا
١٠٨	أول لها .. الى آخره
١٠٩	الثالث : في ابطال حوادث لا أول لها ..
١١٠	الرابع : في ابطال ما ذهبوا اليه من وجود حوادث لا أول لها
١١٣	المرصد الثالث : في بيان اجتناس العالم وفيه مقاصد
١١٣	الأول : نعتقد ان العالم محدث
١١٥	الثاني : في تقرير أن العالم اعراض واعيان
١١٩	الثالث : أقوال الفلاسفة في المركبات التي لا مزاج لها
١٢٣	الرابع : جوز المتكلمون وجود عالم آخر
١٢٥	المرصد الرابع : في مباحث النفس وفيه مقاصد
١٢٥	الأول : قول الحكماء في النفوس الفلكية
١٢٨	الثاني : في النفوس الانسانية
١٣٤	الثالث : اتفاق المليون على ان النفس التاطقة حادثة
١٣٨	الرابع : في تعاقب النفس بالبدن

الصفحة	الموضوع
١٤٠	المُرصد الخامس : في العقل والجن والشیاطین وفيه مقاصد
١٤٠	الأول : في اثبات العقل
١٤٢	الثاني : في ترتيب الموجودات
١٤٣	الثالث : في احكام العقول وهي سبعة
١٤٨	الرابع : في الجن والشیاطین
	المُرصد السادس : في ذكر مذاهب بعض المعطلة تفصيلا وبيان
١٤٩	فسادها استدلالا وتفصيلا وفيه مقاصد
١٤٩	الأول : انكر فريق من السوفسطائية حقائق الاشياء
١٥١	الثاني : انكر فريق من الدهرية حدوث الاجسام
١٥٢	الثالث : ذهب المنجمون الى ان العالم العلوي هو المؤثر
١٥٣	الرابع : زعمت السمنية ان الارض لم تزل تسفل
١٥٤	الخامس : زعمت المناطقة ان الاشياء تكون عن اصلين
١٥٥	السادس : اعلم ان الثنوية فرق كالجوس وفيه آخر
١٥٧	المعلم الثالث : في الالهيات وفيه مراصد
١٥٧	الأول : في ذات الباري تعالى وفيه مقصدين
١٥٧	الأول : وجوب وجوده
١٥٨	الثاني : اختلف في ان ذاته تشبه الذوات أو تخالفها
١٥٨	المُرصد الثاني : فيما يجب للباري تعالى من الكمالات وفيه مقاصد
١٥٨	الأول : يجب أن يكون سبحانه وتعالى قديما
١٦٢	الثاني : يجب أن يكون ربنا سبحانه وتعالى باقيا
١٦٩	الثالث : في تنزيهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به
١٧٤	الرابع : يجب أن يكون مولانا قساراً

الصفحة	الموضوع
١٧٦	الخامس : يجب أن يكون البارئ تعالى مريدا
١٨٣	السادس : يستحيل أن يكون الصانع طبيعة أو علة
١٩٠	السابع : يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عالما
١٩٣	الثامن : في الاستدلال على كونه تعالى عالما
٢٠٠	التاسع : في الاستدلال على كونه عالما تفصيلا بعد الاجمال
٢٠٨	العاشر : يجب أن يكون ربنا عز وجل حيا
٢٠٨	الحادي عشر : يجب أن يكون ربنا سميعا بصيرا متكلم
٢١١	الثاني عشر : اختلف في معنى كونه سميعا بصيرا
٢١٦	الثالث عشر : في الخلاف هل الصفات عين الذات
٢٢٧	الرابع عشر : يجب أن تكون صفاته تعالى قديمة
٢٣١	الخامس عشر : يجب عليك أن تعتقد وحدة الصفات
٢٣٦	السادس عشر : في اسمائه تعالى
٢٤٢	المرصد الثالث : في وجوب الوحدانية لله تعالى مطلقا وفيه مقاصد
٢٤٢	الأول : في معنى اقسامها
٢٤٥	الثاني : يجب أن يكون الله تعالى واحدا
٢٤٩	الثالث : انه يلزم أيضا في الاتفاق سواء قدر واجبا أو جائز العجز
٢٥٢	الرابع : انه قد يقال لا يسلم انه يلزم من وجود اله ثان عجزها ... الى آخره
٢٥٤	الخامس : اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة اقسام
٢٦٠	السادس : يصح ان يستدل على الوحدانية أيضا بما في وحدة الصفات

الصفحة	الموضوع
٢٦١	المسابع : في الاستدلال على انه تعالى هو الموجد لافعال العباد
٢٦٥	المزود الرابع : فيما يجوز في حقه تعالى وفيه مقاصد الأول : يجب على المكلف ان يعتقد ان الله خلق العباد وخلق أعمالهم
٢٦٨	الثاني : في وجوب قدرة للعبد مقارنة لقدوره
٢٧٠	الثالث : ليس المراد بالكسب الا تعلق هذه القدرة الحادثة
٢٧٢	الرابع : يلزم في مذهب المعتزلة عجز القدرة القديمة
٢٧٨	الخامس : في تعلق القدرة الحادثة من غير تأثير
	السادس : في اسناد الحوادث كلها للبارى وانه لا تأثير بما عداه
٢٨١	المسابع : في الرد على من قال بوجوب الصلاح والاصلاح على الله
٢٨٥	الثامن : في الرد على من قال الحسن والقبح عقليان
٢٨٩	التاسع : في الرد على من قال العقل يدرك حكم الشرع
٢٩١	« انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني »

